

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА
и Г. Г. КУЛЬМАНА

Въ одиннадцати книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, П. Аршанбо (Франція), Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, Н. Н. Глубоковского, Л. А. Зандера, В. В. Зеньковского, отца А. Ельчанинова, П. К. Иванова, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кавертца (Америка), Л. Козловскаго (†) (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, И. Лаговскаго, Н. О. Лосскаго, Ж. Маритена (Франція), П. И. Новгородцева (†), С. Олиарда (Англія), А. М. Ремизова, Ю. Сазоновой, В. Смеранскаго, И. Стратонова, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубецкаго, Н. Θ. Ѳедорова (†), Г. П. Федотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, В. Эккерсдорфа, Г. Эрншберга (Германія), диак. Г. Цеврикова, кн. Д. Шаховскаго.

——— Адресъ редакціи и конторы: ———
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 12-го номера: долл. 0,70.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (6 книгъ). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 12.

АВГУСТЪ 1928

№ 12.

ОГЛАВЛЕНІЕ:

	стр.
1. Г. Флоровскій. — Филаретъ, Митрополитъ Московскій	3
2. Л. Карсавинъ. — Прологомены къ ученію о личности	32
3. С. Франкъ. — Мистика Рейнера Маріи Рильке	47
4. И. Стратоновъ. — Исходный моментъ русской церковной смуты послѣдняго времени	76
5. Г. Федотовъ. — Carmen Saeculare	101
6. Новыя книги: Н. Бердяевъ. — Маркіонизмъ.	
Г. Флоровскій. — Латинская книга о Православной Церкви.	
С. Франкъ. — Новая книга о Фр. Баадерѣ	116

ФИЛАРЕТЪ, МИТРОПОЛИТЪ МОСКОВСКІЙ

*Боюсь на землѣ радости, кото-
рая думаетъ, что ей нечего боятъ-
ся..*

Современниковъ смущалъ суровый обликъ Филарета. Точно было въ немъ что-то холодное и тяжелое. Казалось, нельзя не чтить Московскаго владыку; но трудно и даже невозможно его любить. И было сказано о Филаретѣ недоброе слово: «у этого человѣка горячая голова и холодное сердце»...

Въ такомъ отзывѣ — обманная полуправда. То правда, что былъ горячимъ и горящимъ зоркій умъ Филарета. И пылкая безсонная дума положила свою строгую и рѣзкую печать на его сухомъ лицѣ. Но то напраслина и прямая неправда, будто холодно было Филаретово сердце. Чуткое и впечатлительное, горѣло и оно. И горѣло въ жуткой и неизбывной тревогѣ. Въ этой тревогѣ — разгадка мнимой суровости Филаретовой. Это — строгость отъ скорби... Эту скорбь, эту потаенную боль только отъ близорукаго наблюдателя могутъ заслонить видимыя удачи и оказательства чести.

Время Филарета было труднымъ и тѣснымъ. Это — время великаго творческаго подъема и время страшныхъ духовныхъ обрывовъ. Въ эти годы «дѣло Петра совершилось» и, по мѣткому выраженію Герцена, «ошеломленная Россія приходила въ себя». Въ эти годы многое открывалось въ пробую-

дившемся русскомъ сознаниі, — открывалось и радостное, и жуткое. И тогда, какъ говорилъ впослѣдствіи Достоевскій, — «чуть не впервые начинается наша томительное сознаніе и наше томительное недоумѣніе, вслѣдствіе этого сознанія, при взглядѣ кругомъ»... Въ этомъ смыслѣ тѣхъ «замѣчательныхъ десятилѣтій», тридцатыхъ и сороковыхъ годовъ.

По разному можно опредѣлять и оцѣнивать смыслъ Петровскаго переворота. Одно останется безспорнымъ: это былъ властный актъ секуляризаціи, актъ государственнаго обмірщенія. Потому и былъ онъ воспринятъ и пережитъ именно какъ переворотъ. Съ Петровскихъ временъ начинается великій русскій расколъ, — расколъ тѣмъ болѣе опасный и острый, что замолчанный и прикрытый. Расколъ и разрывъ не столько между правительствомъ и народомъ, сколько между властью и Церковью. Государство снимаетъ съ себя долгъ внутренняго оцерковленія, утверждаетъ свою суверенную самодостаточность. И въ то-же время требуетъ отъ Церкви освященія и свидѣтельства о себѣ, какъ о власти христіанской. Въ этомъ была великая и роковая двусмысленность. Объявляя православную вѣру господствующимъ исповѣданіемъ и признавая ее однимъ изъ устоевъ существующаго строя, государство тѣмъ самымъ притязаетъ объять собою и Церковь, включить и ее въ составъ государственнаго правопорядка. Облекая каноны силою и санкціями государственнаго закона, мірская власть стремится какъ бы заслонить собою божественный и сверхгосударственный источникъ церковныхъ полномочій. Въ этомъ весь пафосъ по Пуффендорфу писаннаго Духовнаго Регламента. Въ этомъ весь смыслъ учрежденія Духовной Коллегіи, которую, какъ говорилъ М. Филаретъ, «у протестанта перенялъ Петръ, но которую Провидѣніе Божіе и церковный духъ обратили въ Свя-

тѣйшій Синодъ»... Только въ Николаевское время этотъ замыселъ низвести Помѣстную Церковь на степень «синодальнаго департамента» получаетъ прямое и откровенное выраженіе, — въ лапидарныхъ формулахъ Основныхъ Законовъ, въ Сводѣ 1832 года. «Императоръ яко христіанскій государь, есть *верховный* защитникъ и *хранитель догматовъ* господствующей вѣры и блюститель правовѣрія и всякаго въ Церкви Святой благочинія. Въ семъ смыслѣ Императоръ въ актѣ о наслѣдіи престола (1797 апр. 5) именуется *Главою Церкви*. — Въ управленіи церковномъ *Самодержавная власть дѣйствуетъ посредствомъ Святейшаго Правительствующаго Синода, ею учрежденнаго* (ст. 42 и 43). Эти формулы выкованы и отчеканены, повидимому, самимъ Сперанскимъ. И въ нихъ четко и вѣрно передано государственное самочувствіе и самоопредѣленіе: въ нихъ договорена до конца мысль Петра, считавшаго себя «крайнимъ судіею» Духовной Коллегіи и открыто возводившаго ея полномочія къ своей самодержавной власти, — «когда подъ державнымъ Монархомъ и отъ Монарха уставлена»...

Эти государственныя притязанія были и оставались одностороннимъ изъявленіемъ мірской власти. Никогда не были они воспризнаны и скрѣплены церковнымъ согласіемъ и волей. Церковь видѣла въ нихъ «посѣщеніе Божіе», и отвѣчала на нихъ внутреннимъ собираніемъ, уходила во «внутреннюю пустыню». «Церковь страдала и въ прежнія времена, страдаетъ и теперь», писалъ въ 1842 году Филаретъ (Гумилевскій), вполнѣдствіи Архіепископъ Черниговскій. «Церковь въ прежнія времена страдая оставляла до времени тяготѣть несправедливымъ волямъ, коль скоро онѣ еще не нарушали основныхъ правилъ Церкви. То-же и теперь дѣлаетъ она. Какъ прежде, такъ и нынѣ, при случаяхъ она даетъ чувствовать, что

только по любви ко кресту снисходить слабостямъ человѣческимъ»... При молчаливомъ и страдальческомъ противленіи Церкви осуществлялось въ жизни притягаемое «государственное верховенство», не сразу и съ перебоями. Только съ началомъ XIX-го вѣка синодальная оберъ-прокуратура изъ органа государственнаго наблюденія и надзора при «синодальной командѣ» превращается въ органъ власти. Синодальное управленіе слагается въ «вѣдомство греко-россійскаго исповѣданія», — «подъ главнымъ начальствомъ оберъ-прокурора». И государственная власть не ограничивается областью церковнаго управленія. Она вмѣшивается и во внутреннюю церковную жизнь, стремится и ее подчинить своимъ началамъ. Эти начала мѣнялись. Въ эпоху Священнаго Союза это была идея «внутренняго христіанства». Въ Николаевскія времена это было «истинное древнее вѣроученіе», опредѣляемое мірскими силами по случайнымъ образцамъ. Но смыслъ государственныхъ притязаній всегда оставался однимъ и тѣмъ же. Это было государственное наступленіе и осада Церкви.

И на М. Филарета упала густая тѣнь глухого и иѣмого Николаевского времени. Самъ онъ со всѣмъ не былъ человѣкомъ этой жестокой эпохи. Николаевскіе люди считали его чужимъ для себя и опаснымъ. Недаромъ долгіе годы былъ онъ подъ подозрѣніемъ и даже подъ прямымъ надзоромъ. М. Филаретъ слишкомъ внятно и твердо напоминалъ о церковной независимости и свободѣ, напоминалъ о предѣлахъ государства. И въ этомъ рѣзко и непримиримо расходился со своей эпохой, со всѣмъ государственнымъ самоопредѣленіемъ новой, Петербургской Россіи. Филаретъ былъ очень молчаливъ и сдержанъ въ словѣ. Напряженнымъ и мужественнымъ молчаніемъ онъ едва покрывалъ и смиралъ свое безпокойство о происходив-

шемъ. Сквозь суету и смуту событій онъ видѣлъ и угадывалъ грозящія знаменія належащаго и праведнаго прещенія Божія. Наступили лукавые и судные дни, — «кажется, уже и мы живемъ въ предмѣстїяхъ Вавилона, если не въ немъ самомъ», опасался онъ... «Прискорбна душа моя», признавался Филаретъ однажды. «Мнѣ кажется, что судъ, начинающійся отъ дома Божія, болѣе и болѣе открывается... Какъ густо идетъ дымъ изъ студенца бездны и какъ высоко поднимается»... И только въ покаянїи видѣлъ онъ исходъ, во всеобщемъ покаянїи «за многіе, особенно за послѣдніе годы»...

У Филарета была своя государственная теорія, теорія священнаго царства. И въ ней не было и не могло быть мѣста для началъ государственнаго верховенства. Именно потому, что сущія власти отъ Бога учинены суть, и государи властвуютъ милостію Божіей, Царство имѣетъ характеръ всецѣло подчиненный и служебный. «Государство, какъ государство, не подчинено Церкви», и потому служителямъ Церкви еще въ Апостольскихъ правилахъ строго возбраняется «вдаваться въ народныя управленія». Не извнѣ, но изнутри христіанское государство должно быть связано Закономъ Божіимъ и церковнымъ уставомъ. Въ представленїи М. Филарета государство есть нравственный союзъ, «союзъ свободныхъ нравственныхъ существъ», и союзъ, обоснованный на взаимномъ служенїи и любви, — «нѣкоторый участокъ во всеобщемъ владычествѣ Вседержителя, отдѣленный по наружности, но невидимую властію сопряженный съ единствомъ всецѣлаго»... И въ началѣ служенія обоснованіе власти. Въ христіанскомъ государѣ Филаретъ видѣлъ Помазанника Божія, и передъ знаменіемъ Божія благоволенія благоговѣйно склонялся. *«Государь всю законность свою получаетъ отъ церковнаго помазанія»*, т. е. въ Церкви и черезъ Церковь. Здѣсь Царство склоняется

предъ Священствомъ и приѣмлетъ на себя обѣтъ церковнаго служенія и послушанія. И этимъ опредѣляется мѣсто Государя въ Церкви, его право на участіе въ дѣлахъ церковныхъ. Онъ имѣетъ его не въ порядкѣ самодержавія и власти, но именно въ порядкѣ послушанія и обѣта. И это право не распространяется и не переходитъ на органы государственнаго управленія, и между Государемъ и Церковію не можетъ и не должно быть никакого средостѣнія и посредства. Помазуется Государь, но не государство. Въ Церковь входитъ Государь, но государство, какъ таковое, остается внѣ Церкви. И потому не имѣетъ въ Церкви никакихъ правъ и полномочій. Никакъ и никогда не можетъ оно быть ни источникомъ, ни органомъ церковнаго законодательства и управленія. Въ своемъ внутреннемъ устроеніи Церковь совершенно независима, и не нуждается въ помощи и защитѣ мірской власти, — «не боится алтарь паденія и безъ сего покровительства». Ибо Церковь управляется самимъ Христомъ, распредѣляющимъ и осуществляющимъ «собственное епископство душъ» чрезъ апостольское священноначаліе, которое «не сходствуетъ ни съ однимъ родомъ правленія мірскаго».

Въ Церкви есть свое собственное и неприкосновенное законодательство, сила и полномочія котораго превышаютъ всякую земную мѣру. «Исусъ Христосъ не начерталъ для нея въ словѣ Своемъ подробнаго и единообразнаго постановленія, дабы царство Его не показалось сущимъ отъ міра сего»... У Церкви есть свой особый образъ дѣйствія — въ молитвѣ, въ служеніи таинствъ, въ назиданіи и пастырскомъ попеченіи. И для дѣйствительнаго воздѣйствія на общественную жизнь, для ея дѣйствительнаго воцерковленія, по мысли М. Филарета, совсѣмъ не нужно вмѣшательства іерархіи въ мірскія дѣла, — «не столько нужно то, чтобы епископъ засѣдалъ въ правительственномъ собраніи

вельможъ, сколько то, чтобы вельможи и благородные мужи чаще и усерднѣе вмѣстѣ съ епископомъ окружали алтарь Господень»... Со всею опредѣленностью М. Филаретъ всегда проводилъ твердую грань между государственнымъ и церковными порядками. Конечно, онъ не требовалъ и не желалъ отдѣленія Церкви отъ Государства, ибо въ дѣйствительности это было бы отдѣленіемъ Государства отъ Церкви, его удаленіемъ отъ Церкви въ произволъ мірской суеты. Но съ тѣмъ вмѣстѣ всегда рѣзко подчеркивалъ совершенную разнородность и особенность Государства и Церкви. Церковь не можетъ быть въ Государствѣ, и Государство не должно быть въ Церкви, — «единство и гармонія» между ними должны осуществляться въ единствѣ творческаго осуществленія заповѣдей Божіихъ.

Не трудно понять, какъ далекъ и чуждъ былъ такой образъ мыслей для государственныхъ дѣятелей Николаевского духа и времени, и какимъ притязательнымъ и жетскимъ казался онъ имъ. Филаретъ не вѣрилъ въ силу обличеній и порицаній. Внѣшнимъ формамъ жизни онъ не придавалъ большого значенія, — «нужно не какое либо преобразование, а выборъ людей и надзоръ», говорилъ онъ. И прежде всего нуженъ внутренній творческій подъемъ, собираніе и обновленіе духовныхъ силъ. Нужно усиленіе творческой активности, укрѣпленіе и усиленіе церковной и пастырской свободы. Въ противовѣсъ государственному наступленію М. Филаретъ думалъ о возстановленіи живого единства помѣстнаго епископата, осуществляемаго въ постоянномъ совѣщательномъ общеніи сопастырей и епископовъ и закрѣпляемомъ по временамъ малыми съѣздами и соборами, пока станетъ внутренне возможнымъ и осуществимымъ и общій помѣстный соборъ. М. Филаретъ всегда подчеркивалъ, что «мы живемъ въ Церкви воинствующей»...

И съ горечью сознавался, что «количество погрѣшностей и неосторожностей, накопленныхъ не однимъ уже вѣкомъ, едва ли не превышаетъ силы и средства исправленія»... Филаретъ не былъ человекомъ борьбы, и тяготился «пребываніемъ въ молвѣ и попеченіяхъ града и дѣлъ человѣческихъ». Онъ жилъ ожиданіемъ «того вѣчно безопаснаго града, изъ котораго не нужно будетъ убѣгать ни въ какую пустыню». Ему хотѣлось удалиться, бѣгая, и внѣ мятежа дѣлъ молиться о милости и о долготерпѣніи Божиѣмъ, о «защитѣ свыше».

Филаретъ родился въ тихой и глухой Коломнѣ. Онъ прошелъ старую дореформенную школу, въ которой учили по латыни и по латинскимъ книгамъ. Впрочемъ, въ Троицкой Лаврской семинаріи, въ которой онъ учился и потомъ училъ, этотъ схоластическій духъ былъ смягченъ и умѣренъ тѣмъ своеобразнымъ воцерковленнымъ сентиментализмомъ, яркая печать котораго лежитъ между прочимъ на твореніяхъ Святителя Тихона. Въ Москвѣ его выразителемъ былъ престарѣлый митрополитъ Платонъ (Левшинъ). Въ платоновой школѣ не только упражняли умъ, но прежде всего развивали сердце и пробуждали въ немъ «теплое благочестіе» и кроткую чувствительность. — Изъ тихаго Лаврскаго пріюта, обвѣяннаго благочестивою мечтательностью, новоначальнымъ инокомъ іеродіаконъ Филаретъ былъ въ 1809 году вызванъ въ С.-Петербургъ «для усмотрѣнія». И странно показалось ему въ Невской столицѣ, — «ходъ здѣшнихъ дѣлъ весьма для меня непонятенъ», признавался онъ тогда же въ письмахъ къ отцу. Въ Синодѣ его встрѣтили совѣтами читать «Шеденберговы чудеса». И повезли его смотрѣть придворный фейерверкъ и маскарадъ; и здѣсь, буквально «среди шумнаго бала», представили его синодальному оберъ-прокурору. Надолго запомнились Филарету эти первыя впечатлѣнія... «Вотъ торопливо идетъ

по двору какой-то небольшого роста человекъ украшенный звѣздой и лентой, при шпагѣ, съ трехугольной шляпой и въ чемъ-то, плащъ не плащъ, въ какой-то шелковой накидкѣ сверхъ вышитого мундира. Вотъ взобрался онъ на хоры, гдѣ чинно расположилось духовенство. Вертляво расхаживаетъ онъ посреди членовъ Св. Синода, киваетъ имъ головой, пожимаетъ ихъ руки, мимоходомъ запросто молвить словцо тому или другому, — и никто не дивится ни на его нарядъ, ни на свободное обращеніе его съ ними»...

«Смѣшенъ былъ я тогда въ глазахъ членовъ Синода», вспоминалъ Филаретъ, — такъ я и остался чудакомъ»...

«Дней Александровыхъ прекрасное начало» было временевъ остраго религіозно-общественнаго возбужденія. Это былъ отвѣтъ на только-что пережитый періодъ просвѣщенскаго невѣрія и вольнодумства. Но отъ западнаго яда и противоядіе искали на томъ-же Западѣ. Усилилась инославная пропаганда. Оживилась дѣятельность іезуитскаго ордена, нѣкогда сохраненнаго отъ папскаго прещенія рвеніемъ Екатерининскаго правительства. Возобновились и умножились масонскія ложи. И въ Россію хлынулъ бурный потокъ западнаго мистицизма, квіетическаго и протестантскаго. Для преподаванія во вновь учрежденной Петербургской Духовной Академіи по совѣту Сперанскаго и Лодія былъ вызванъ изъ Германіи И. А. Феслеръ, крупнѣйшій изъ тогдашнихъ масонскихъ дѣятелей и реформаторъ нѣмецкаго масонства. Есть извѣстіе, что въ Петербургскую ложу Фесслера входилъ и Сперанскій, питавшій будто-бы мечту о преобразованіи русскаго духовенства путемъ обязательнаго привлеченія наиболѣе способныхъ изъ него лицъ въ масонскія организаціи. Впрочемъ въ Духовной Академіи Фесслеръ пробылъ недолго, былъ опознанъ, какъ «человекъ опаснаго образа мыслей»

и удаленъ изъ нея, повидимому, за проповѣдь соци-
ніанскихъ идей; Сперанскій далъ ему мѣсто въ
своей канцеляріи. Послѣ отечественной войны и
съ заключеніемъ Священнаго Союза мистическое
движеніе получаетъ внѣшнюю и государственную
организацию. Его органами становится Библейское
Общество и въ особенности «двойное министер-
ство», Министерство духовныхъ дѣлъ и народ-
наго просвѣщенія. Въ учрежденіи «двойного мини-
стерства» мистическое мечтаніе скрещивалось съ
идеею государственнаго главенства, — государ-
ство опознавало свое религіозное призваніе и стре-
милось осуществлять его само собою, въ обходъ
Церкви. Въ «духовномъ министерствѣ» отражалась
и воплощалась идея Священнаго Союза, — «сей
актъ», писалъ кн. Голицынъ о Св. Синодѣ, «нельзя
не признать иначе, какъ предуготовленіемъ къ тому
обѣщанному царствію Господа на землѣ, которое
будетъ яко на небеси». Священный Союзъ былъ
опытомъ осуществить Царствіе Божіе въ формахъ
государственной организациі и мѣрами мірскаго
воздѣйствія и власти. Духовное министерство для
осуществленія этой задачи и учреждалось, — для
объединенія всѣхъ дѣйствій въ области вѣры и
обоснованія «истиннаго просвѣщенія», на нача-
лахъ всехристіанскаго благочестія. Объединеніе
достигалось отвлеченіемъ отъ вѣроисповѣдныхъ и
догматическихъ различій; по выраженію одного
современника, всѣ религіи «установили врьдъ и рас-
предѣлили по отдѣленіямъ и столамъ». Св. Синодъ
былъ фактически низведенъ на степень іерархи-
ческаго совѣщанія при одномъ изъ департамент-
скихъ отдѣленій, — дѣйствительнымъ главой и
руководителемъ «синодальнаго вѣдомства» ока-
зывался Министръ Духовныхъ Дѣлъ, — «все
стихло и духъ монарха водворился въ Синодѣ». Это
было самымъ прочнымъ достиженіемъ. Паденіе
«духовнаго министерства», «сего ига египет-

скаго» надъ Церковью, какъ выражался Новгородскій митрополитъ Серафимъ, удаленіе «слѣпотствующаго министра», князя Голицына, — все это нисколько не измѣнило положенія дѣлъ. Противники мистицизма продолжали дѣло своихъ враговъ, продолжали осаду и плѣненіе Церкви...

Съ Петровскихъ временъ пастырское дѣйствование Церкви было стѣснено и сковано. Не только внѣшними преградами и ограниченіями, но еще болѣе внутреннимъ обезсиливаніемъ духовенства. Съ Петровскихъ временъ духовенство было мѣрами власти превращено въ замкнутое сословіе и оттѣснено въ соціальныя низы. При такихъ условіяхъ творческое безсиліе пастырей Церкви вполне понятно.

Филаретъ былъ вызванъ въ Петербургъ для ученыхъ цѣлей, для преподаванія въ преобразованной Академіи. Ему достался тяжкій и суровый искусь, — «мнѣ должно было преподавать, что не было мною преподано» вспоминалъ онъ впоследствии. За короткій срокъ, съ 1810 по 1817 г., ему пришлось прочесть почти полный курсъ богословскихъ наукъ въ самомъ широкомъ объемѣ со включеніемъ не только библейской экзегетики и исторіи, но и каноническаго права («богословіе правительственное» *Theologia reatrix*) и древностей церковныхъ. Работать ему приходилось по первоисточникамъ, при слабомъ пособіи инославной литературы. Плодомъ этой работы явились его знаменитыя «Записки на книгу Бытія» (1816 г.) и «Начертаніе церковно-библейской исторіи» (1817 г.). Устарѣвшія къ нашему времени, обѣ книги знаменуютъ важный этапъ въ становленіи русской богословской науки. Филарету не удалось высказаться вполне, связно и систематически. Его богословское исповѣданіе осталось незавершеннымъ дѣломъ, — *opus imperfectum*. Въ лучшіе и зрѣлые годы онъ могъ богословствовать только по случаю,

почти исключительно съ церковнаго амвона, да еще въ частныхъ письмахъ. И тѣмъ не менѣе и по отрывкамъ сразу возстановливается именно цѣлостная система богословскаго созерцанія, четко расчлененная по основнымъ началамъ. Три основныхъ идеи опредѣляютъ богословское дѣло Филарета. И первое, это — пафосъ богословской свободы и творчества. Второе — переходъ въ богословіи на русскій складъ, прежде всего, на русскій языкъ; по тому времени это былъ трудный и важный шагъ. И третье — богословствованіе по первоисточникамъ прежде всего на библейскомъ основаніи, и въ духѣ девнихъ отцовъ. Филаретъ былъ только начинателемъ, конечно, не совсѣмъ безъ предшественниковъ. А послѣдователями его явились въ сущности всѣ русскіе богословы прошлаго вѣка.

Съ особымъ удареніемъ Филаретъ всегда подчеркивалъ совершенную *необходимость богословствованія*, какъ обязательной и неотъемлемой стороны цѣлостной духовной жизни. «Христіанство не есть юродство или невѣжество, но премудрость Божія», объ этомъ онъ постоянно упоминалъ; и потому вѣрующій не долженъ и не смѣетъ оставаться при однихъ только начаткахъ Христова ученія, но долженъ все глубже уходить въ созерцаніе, размышленіе о Богѣ. Филаретъ постоянно призывалъ къ тому, «чтобы никакую, даже въ тайнѣ сокровенную премудрость не почитали (мы) для насъ чуждою и до насъ не принадлежащею, но со смиреніемъ устроили умъ свой по Божественному созерцанію»... Только въ постиженіи и разумѣніи истины складывается и образуется «совершенный божій человекъ». «*Богословіе разсуждаетъ,*» это любимое выраженіе Филарета; и заповѣдь разсужденія, заповѣдь богомыслія дана не немногимъ, но всѣмъ. И потому не можетъ и не должно быть богословіе только школьнымъ предметомъ или дис-

циплиной, — но живымъ дѣланіемъ. Ко всей паст-
вѣ своей обращалъ Филаретъ свое учительское
богословское слово, призывая каждого и всѣхъ
къ живому усвоенію догматовъ вѣры и жизни.
«Есть въ природѣ человѣческой странная двоякость
и противорѣчіе направленій», говорилъ онъ од-
нажды, — «съ одной стороны, чувство нужды въ
Божественномъ и желаніи общенія съ Богомъ, съ
другой — какая-то тайная неохота заниматься
Божественнымъ и склонность убѣгать отъ себе-
сѣдованія съ Богомъ... Певое изъ сихъ направленій
принадлежитъ природѣ первозданной, а послѣднее
— природѣ, поврежденной грѣхомъ»... Недостаточ-
но имѣть и хранить вѣру, — «можетъ быть сомнѣ-
ніе въ томъ, точно ли ты ее имѣешь и какъ имѣешь»,
замѣчатъ Филаретъ.. «Поколику ты имѣешь ее въ
Словѣ Божіемъ и въ Символѣ вѣры: потолику она
принадлежитъ Богу, Его Пророкамъ, Апостоламъ,
Отцамъ Церкви, а еще не тебѣ. Когда имѣешь ее
въ твоихъ мысляхъ и памяти, тогда начинаешь
усвоять ее себѣ; но я еще боюсь за мою собствен-
ность, потому что твоя живая вѣра въ мысляхъ,
можетъ быть, есть только еще задатокъ, по кото-
рому надлежитъ получить сокровище, т. е. живую
силу вѣры». Вѣра во всей полнотѣ своего догмати-
ческаго содержанія должна стать живымъ началомъ
и средоточіемъ жизни. И потому въ своемъ Кате-
хизисѣ, въ качествѣ начальнаго, огласительнаго
поученія М. Филаретъ обращалъ къ каждому имен-
но краткую стяженную систему богословія, — и
совсѣмъ не для пустого запоминанія, а для усвоенія
взыскующей мыслию и всецѣлой душою. Онъ не
боялся пробудить мысль, хотя хорошо зналъ соб-
лазны мысли. Не объ естественной мысли говорилъ
онъ, но о мысли вѣрующей и христіанской, зака-
ленной смиреніемъ, освященной молитвою, укрѣп-
ленной въ Словѣ Божіемъ и опытѣ Церковномъ.
Но при этомъ мысль не должна засыпать, но обнов-

ляться, окрыляться, и въ познаваніи пѣть Бога. Притязаніе самовольной мысли М. Филаретъ постоянно обличалъ, обличалъ непризваннаго притязанія на учительство, говорилъ объ отвѣтственности за взгляды и убѣжденія, требовалъ ихъ испытанія благодатными мѣрилами. И при всемъ томъ призывалъ къ размышленію и познаванію, ибо только въ творческомъ дѣланіи, а не въ пугливой уклончивости побѣждаются и исцѣляются соблазны.

Въ этомъ — внутренній смыслъ того рвенія, съ которымъ М. Филаретъ боролся за русскій языкъ богословскаго преподаванія. Онъ стремился сдѣлать богословіе общедоступнымъ. Онъ совсѣмъ не раздѣлялъ охранительной тревоги, стремившейся мертвымъ оплотомъ полупонятнаго, техническаго языка обезвредить безпокойство ищущихъ умовъ. Въ такомъ злоупотребленіи охранительными и запретительными мѣрами онъ видѣлъ грѣхъ малодушія и маловѣрія, бездѣйствія учительной власти. За русскій языкъ въ духовной школѣ приходилось именно бороться, и бороться не только съ представителями государственной власти, въ Николаевское время опасавшимися всякаго «размышленія» какъ мятежа, но и съ представителями старой богословской учености, утѣшавшимися схоластическою премудростію, — къ числу ихъ, къ сожалѣнію, принадлежали и такіе крупные дѣятели церковной науки, какъ Кіевскіе митрополиты Евгеній (Болховитиновъ), тоже старавшійся дать «обратный ходъ» богословской науки — къ временамъ схоластическимъ. Несмотря на неоднократныя и прямыя запрещенія и государственной, и синодальной власти, и самъ Филаретъ, и его ученики настойчиво переходили на русскій языкъ; и подъ силою этой настойчивости латынь была оставлена прежде, чѣмъ отмѣнена. Переходъ на русскій языкъ означалъ освобожденіе отъ рабства и тѣмъ подражательнымъ

рускимъ системамъ, которыя сложились все на той-же мертвой латыни въ XVII и XVIII вѣкахъ. Это былъ разрывъ съ преданіями Кіевского богословія, и онъ открывалъ путь къ оживленію лучшихъ и высшихъ преданій, преданій отеческихъ временъ. Такъ полагалось начало новому и творческому русскому богословію.

Богословіе, по мысли М. Филарета, по существу и по методу своему должно быть «богословіемъ толковательнымъ», связнымъ цѣлостнымъ раскрытіемъ ученія Божественнаго Откровенія. Въ основаніе догматическаго исповѣданія должно быть полагается именно Священное Писаніе, какъ «слово самого Бога». М. Филаретъ былъ убѣжденнымъ и послѣдовательнымъ библеистомъ въ богословіи. Къ слову Божью у него было особое благоговѣніе, — «въ каждой чертѣ слова Божія скрывается свѣтъ, въ каждомъ звукѣ — премудрость»... Слово Божіе есть живой и вѣчнодѣйствующій даръ Божій, нѣкое таинство Божіе. Дѣлая среди «источниковъ вѣроученія» преимущественное удареніе на Писаніи, М. Филаретъ не заслонялъ имъ Священнаго Преданія, но только подчеркивалъ преимущественную силу богодухновенности, которая въ полномъ собственномъ смыслѣ слова усваивается только «Писаніемъ». Священное Преданіе не вводитъ новыхъ истинъ, но «съ тѣнностію излагаетъ» откровенныя истины Писанія, есть нѣкій безспорный комментарий къ Писанію, свидѣтельствуемый непрерывнымъ учительствомъ облагодатствованнаго священноначалія. Истинное и святое преданіе, хранимое въ Церкви, не есть «просто видимое и словесное преданіе ученія, правилъ, чиноположеній, обрядовъ, но съ симъ вмѣстѣ и невидимое, дѣйствительное преподаваніе благодати и освященія». Свящ. Писаніе никогда не существовало отвлеченно, оно возникло и сложилось въ предначинательной Ветхозавѣтной Церкви, какъ запись Божія

откровения, и въ ней хранилось, — въ Церкви богоизбраннаго народа еврейскаго, которому, по апостольскому реченію, «вѣрены быша словеса Божія». Обновляемой Церкви Новозавѣтной во Христѣ дано было новое откровеніе, проповѣданное апостолами, въ ней было предано письменно, и въ ней хранится. По существу своему Писаніе есть достояніе Церкви. И поэтому Писаніе и Преданіе не могутъ быть разъединяемы и противопоставляемы. Съ одной стороны, само Писаніе есть закрѣпленіе первоначальнаго Преданія, неписаннаго Слова Божія, и свидѣтельствуется въ своемъ составѣ и достоинствѣ живымъ вѣдѣніемъ и признаніемъ Церкви Новозавѣтной и ранѣе Ветхозавѣтной. Съ другой, вся сила и утвержденіе Преданія — въ непреложно хранимомъ Словѣ Божиѣмъ... То, правда, что М. Филаретъ всегда ограничивалъ принципъ преданія, подчинялъ Преданіе Писанію. Но это ограниченіе относилось не къ Священному Преданію, но къ преданіямъ историческимъ и школьнымъ, которымъ онъ, дѣйствительно, опасался придавать вяжущую и законоположительную силу. Но противопологали имъ Филаретъ не отрѣшенную Библію, но полноту церковной жизни, исполненной благодати и дарованій Духа. Изъ этой полноты и должна исходить богословская мысль. Съ этимъ у Филарета связывается историческій методъ богословія. Богословская система, «составительное богословіе» (*theologia constitutiva*) должна начинаться «историческимъ богословствованіемъ», которое «размастриваетъ Слово о Богѣ, какъ оно предложено было въ пророчествахъ, въ преобразованіяхъ, въ церковныхъ символахъ или исповѣданіяхъ вѣры и въ писаніяхъ Св. Отецъ». И этотъ живой матерьялъ «учительное» богословіе приводитъ въ систему. Какъ вѣрно отмѣтилъ въ свое время Бухаревъ, въ представленіи Филарета догматика должна стать «философіей

самой истины», истины богооткровенной. И потому ни библейскіе или новозавѣтные тексты, ни историческія справки не могутъ имѣть смыслъ формальныхъ доказательствъ и богословское изслѣдованіе не есть «разбирательство по вѣроучительному своду законовъ Св. Писанія и Св. Преданія». Богословіе есть творческое исповѣданіе живого опыта истины, явленнаго въ Церкви, въ Писаніи и Преданіи. Въ этомъ отношеніи М. Филаретъ снова порывалъ съ преданіями старой школы.

Въ ранніе годы М. Филаретъ обдумалъ и установилъ планъ богословскаго ученія (1864 г.). Въ основу онъ полагалъ Писаніе, и на библейскомъ основаніи, придерживался того порядка, который данъ и сохраненъ въ древнихъ символахъ, строилъ систему «созерцательнаго богословія». Филаретъ не любилъ «холодной философіи», и въ богословіи руководился не отвлеченнымъ умозрѣніемъ, но созерцаніемъ дѣйствительнаго порядка откровеннаго домостроительства Божественнаго. Его богословская система, при всей недосказанности и отрывочности, имѣетъ характеръ и строй сотеріологическій и церковный. Это «богословіе относительности» (*theologia relativa*), какъ выражался самъ Филаретъ, т. е. богословіе, исходяще изъ факта живого Откровенія и отношенія Бога къ міру и человѣку. Только чрезъ это «относительное» богословіе становится возможнымъ «богословіе отрѣшенное», т. е. ученіе о Богѣ въ Самомъ Себѣ. Завѣтъ Бога съ человѣкомъ во всей его сложной исторіи, отъ творенія до искупленія и чаемаго прославленія, — вотъ основная и начальная тема богословскаго созерцанія Филарета. И съ особеннымъ вниманіемъ онъ останавливался всегда именно на догматѣ Искупленія, какъ откровеніи святѣйшей Любви Божественной, и на описаніи открывшейся во Христѣ благодатной жизни въ Духѣ. По внутреннему своему строю богословіе Филарета приб-

лижается къ святоотеческому типу. И по отеческому примѣру Филаретъ не избѣгалъ пособія внѣшней учености, если она усаивалась въ духѣ благочестія и вѣры.

Филарету пришлось учить и дѣйствовать въ трудное и туманное время, въ эпоху мистическаго раздраженія и въ эпоху охранительныхъ страховъ. Въ пользу запретительныхъ мѣръ онъ никогда не вѣрилъ, и страха передъ разумомъ, мыслебоязни всегда былъ чуждъ. «Довольно необходимости сражаться съ врагами, съ ученіями, противными догматамъ», говорилъ онъ, «какая нужда воевать противъ мнѣній, невраждебныхъ никакому истинному догмату»... Со вниманіемъ и съ пастырскимъ благоволеніемъ относился М. Филаретъ ко всякому искреннему движенію человѣческаго ума и сердца. Среди мистическаго водоворота Александровскаго времени не легко было найтись. Подъ покровомъ мистическихъ соблазновъ Филаретъ сумѣлъ распознать живую религіозную потребностъ, жажду религіознаго наставленія и просвѣщенія. Онъ распозналъ потребностъ русскаго общества въ живомъ воцерковленіи всей жизни, въ какихъ бы уродливыхъ подчасъ и превратныхъ формахъ она ни проявлялась. И не обличеніе считалъ онъ нужнымъ, но пастырское вразумленіе, проникнутое духомъ любви и исполняющееся положительнымъ учительствомъ. Объ оживленіи и усиленіи церковнаго учительства думалъ онъ прежде всего. Поэтому съ такимъ вдохновеніемъ принялъ онъ участіе въ работѣ Библейскаго общества, хотя самая организція общества по инославному и междуисповѣдному началу и смущала его. Но его привлекала самая задача, самое дѣло; и ему казалось, что за это дѣло должны взяться церковныя силы. «Да не отнимется хлѣбъ чадомъ»... — въ обновляющую силу Слова Божія М. Филаретъ твердо вѣрилъ. Съ библейскимъ дѣломъ, съ переводомъ Свящ.

Писанія на русскій языкъ онъ неразрывно связалъ свою судьбу. И его библейскій подвигъ трудно оцѣнить въ должной мѣрѣ. Для него лично онъ былъ связанъ съ великими испытаніями и скорбью.

Начинавшееся богословское обновленіе было встрѣчено въ правящихъ кругахъ съ недовѣріемъ и безпокойствомъ. Это безпокойство внушалось не религіозными мотивами. И потому то и раскрылось оно въ мрачную политико-полицейскую интригу. Первымъ предметомъ подозрѣній и нападеній оказалось именно Библейское Общество. Нетрудно было обнажить его темныя и слабыя стороны. Было что то лживое въ его отношеніяхъ къ Св. Синоду. Странно было изымать изъ вѣдѣнія Синода все библейское дѣло и передавать его въ независимую комиссію сложнаго вѣроисповѣднаго состава, въ которой пастыри Церкви засѣдали наряду съ представителями иныхъ исповѣданій и свѣтскими чиновниками. Могъ вызывать справедливыя нареканія и личный составъ Общества, въ которомъ съ особенной силой дѣйствовали исповѣдники крайнихъ мистическихъ воззрѣній. Но не на эти дѣйствительные недостатки было направлено вниманіе охранителей, и не рвеніемъ о дѣлѣ вдохновлялись они. Какъ говорилъ впослѣдствіи Филаретъ, «возстаніе противъ Министерства Духовныхъ дѣлъ и противъ библейскаго общества и перевода священныхъ книгъ образовали люди, водимые и личными видами, которые, чтобы увлечь за собою другихъ благонамѣренныхъ, употребляли не только изысканныя и преувеличенныя подозрѣнія, но и выдумки и клеветы»... Въ этомъ «возстаніи» подозрительная мучительность опиралась снова на принципъ государственнаго верховенства. Мистическое повѣтріе смущало и Филарета. «Надо молиться у Господа», говорилъ онъ въ эти годы, «чтобы даровалъ намъ человѣка съ духомъ и силою Ілїиною, ибо надобно проповѣдывать покаяніе и судъ, съ

любовью и терпѣніемъ Христовымъ, ибо надобно миловать и утѣшать безъ надежды собственнаго утѣшенія»... Но бороться Филаретъ полагалъ творчествомъ, а не запрещеніемъ, и силою церковною, а не мѣрами государственными. И между правдою и злоупотребленіемъ ясно проводилъ грань. Иначе думали другіе. И обличеніе недостатковъ Библейскаго Общества и «двойного министерства» они обратили въ походъ противъ самого библейскаго дѣла и противъ богословскаго просвѣщенія вообще. Главными дѣйствующими лицами этого «возстанія» были Аракчеевъ, адмиралъ Шишковъ и архимандритъ Фотій, подержанные слабымъ и неустойчивымъ Митр. Серафимомъ. О религіозности Аракчеева врядъ ли нужно говорить. Адм. Шишковъ, по признанію самихъ его друзей и сторонниковъ, былъ очень близокъ къ соцініанскому образу мыслей. Архим. Фотій при всемъ своемъ искреннемъ аскетизмѣ постоянно смущаемый прелестью, въ богословскихъ понятіяхъ былъ нетвердъ, и въ качествѣ опоры всегда ссылался на «Православное Исповѣданіе» Петра Могилы, которое и по строю и по содержанію менѣе всего могло почитаться строго православнымъ, — это слегка смягченное поблѣднѣвшее переложеніе съ латыни. Внутренній смыслъ этого движенія опредѣлялся, въ послѣднемъ счетѣ, именно стремленіемъ дать «обратный ходъ» богословской и церковной жизни.

Исторія этихъ смутныхъ дѣлъ рассказывалась не разъ. Немногое изъ нея слѣдуетъ повторить теперь. «Возстаніе» противъ «слѣпотствующаго министра» привело къ отрицанію надобности и даже допустимости перевода Свящ. Писанія на русскій языкъ. Можетъ ли, внушалъ Государю адм. Шишковъ, «мнимая надобность сія, уронивъ важность Св. Писаній, проивзводитъ иное, какъ не ереси и расколы»... У Шишкова были свои доводы: онъ

отрицалъ самое существованіе русскаго языка — «какъ будто бы нѣкій особой», онъ видѣлъ въ немъ только низкое и подлое, «простонародное» нарѣчіе единого славяно-россійскаго языка. Въ рѣшимости на переводъ Слова Божія онъ видѣлъ злостное покушеніе, «орудіе революціонныхъ замысловъ», «какъ же дерзнуть на перемѣну словъ, почитаемыхъ исшедшими изъ устъ Божіихъ»... И къ чему переводить? Кто будетъ читать эти переводы, не будутъ ли они валяться всюду въ изодранномъ видѣ... Отъ перевода Библіи Шишковъ обращался и къ Катехизису Филарета и къ его «Запискамъ на книгу Бытія», гдѣ биллейскіе и новозавѣтные тексты приводились въ русскомъ «переложеніи». Его смущало даже то, что Катехизисъ былъ отпечатанъ въ большомъ количествѣ экземпляровъ (18.000!), — онъ видѣлъ въ этомъ ясное проявленіе какого то преступнаго намѣренія. Архим. Фотій со своей стороны истерически обличалъ «болѣзненное и вредное» дѣло библейскаго перевода, — «сила перевода была такова, что догматы церковнаго ученія явно испровергала или сумнѣніе давала на истину церковнаго ученія и преданій». И Фотій прямо нападалъ на Филарета, который, по его выраженію, «подвизался за богоборное сонмище» и якобы «дѣйствовалъ на переводъ Библий съ такимъ намѣреніемъ, чтобы скорѣе дать новый видъ слову Божію, споспѣшествовать тѣмъ невѣрію, нововведеніямъ и всѣмъ церковнымъ соблазнамъ». Катехизисъ Филарета онъ прямо называлъ «канавною водою». Какъ сообщалъ Филарету его ученикъ Григорій, тогдашній ректоръ Петербургской Академіи и много спустя Митрополитъ Новгородскій и Петербургскій, о библейскомъ обществѣ говорили, «что оно учреждено для того, чтобы ввести реформацію». Перевода Ветхаго Завѣта и въ особенности Моисеева Пятикнижія здѣсь боялись, чтобы какъ нибудь не соблазнить на воз-

вращеніе къ ветхозавѣтному обрядовому закону, не впаденіе въ молоканство и жидовство (эту мысль подаль Магницкій). О Филаретѣ въ Петербургѣ стали «непріятно говорить», и возникло предположеніе удалить его на Кавказъ, въ грузинскіе экзархи.. Въ эти годы Филаретъ былъ въ Москвѣ и не считался съ петербургскими толками и «александровской политикой». По прежнему прямо и открыто защищалъ онъ библейское дѣло и доказывалъ, что «самое желаніе читать священныя книги есть уже залогъ нравственнаго улучшенія». На угадываемый вопросъ, для чего сіе новое заведеніе, въ дѣлѣ столь древнемъ и неподлежащемъ измѣненію, какъ христіанство и библія? Филаретъ отвѣчалъ: «для чего сіе новое заведеніе? Но что здѣсь новое? догматы? правила жизни? Но Библейское Общество не проповѣдуетъ никакихъ, а даетъ въ руки желающихъ книгу, изъ которой всегда истинною Церковью были почерпаемы и нынѣ почерпаются и православные догматы и чистыя правила жизни. Новое общество? Но сіе не вноситъ никакой новости въ христіанство, не производитъ ни малѣйшаго измѣненія въ Церкви...» Спросятъ: «для чего сіе заведеніе иностраннаго происхожденія?» Но, отвѣчалъ Филаретъ, сколь многое у насъ «не только иностраннаго происхожденія, но и совершенно иностранное»...

Мнимымъ ревнителямъ удалось добиться запрещенія Филаретова Катехизиса, подъ тѣмъ предлогомъ, что въ немъ «молитвы» — Символъ вѣры и Заповѣди — изложены по русски. Русскій переводъ Новаго Завѣта не былъ воспрещенъ, но библейскій переводъ былъ остановленъ; и, какъ вспоминалъ впослѣдствіи «съ глубокою скорбію и ужасомъ» Кіевскій митрополитъ Филаретъ, изъ опасенія совращеній въ іудейство «нашли нужнымъ предать огню на кирпичныхъ заводахъ нѣсколько тысячъ экземпляровъ пяти книгъ святаго пророка

Моисея, переведенныхъ на русское нарѣчіе въ СПБ Духовной Академіи и напечатанныхъ Библейскимъ Обществомъ». На эти дѣйствія, совершенныя въ обходъ Св. Синода въ порядкѣ административнаго пресѣченія и устроженія, рѣзко и скорбно отозвался М. Филаретъ. «Не знаю, о чемъ идетъ дѣло, но не представляется иной догадки, какъ что дѣло идетъ о Православіи. Непонятно, кѣмъ и какъ, и почему приведено нынѣ въ сомнѣніе дѣло, столь чисто и совершенно утвержденное всѣмъ, что есть священнаго на земли. Не великая была бы забота, если бы сомнѣніе угрожало только личности человѣка, бывшаго орудіемъ сего дѣла; но не угрожаетъ ли оное Іерархіи? Не угрожаетъ ли Церкви? Если сомнительно Православіе Катехизиса, столь торжественное утвержденнаго Святѣйшимъ Синодомъ, то не сомнительно ли будетъ Православіе самого Святѣйшаго Синода? Допущеніе сего сомнѣнія не потрясетъ ли Іерархіи до основанія, не возмутитъ ли мира Церкви? Не произведетъ ли тяжкаго церковнаго соблазна?» М. Серафимъ успокаивалъ Филарета, говоря, что о православіи нѣтъ и рѣчи, что все сводится къ языку, но отказывался «удовлетворительно отвѣтствовать», «почему русскій языкъ не долженъ имѣть мѣста въ Катехизисѣ, а наипаче краткомъ, который предназначенъ для малыхъ дѣтей, не знакомыхъ вовсе съ Славянскимъ языкомъ, а потому неспособныхъ понимать истинъ вѣры, которыя имъ излагаются на языкѣ семъ»... Запрещеніе съ Катехизиса (въ 1828 г.) было снято только тогда, когда всѣ тексты были вставлены по-славянски и былъ выпущенъ русскій переводъ Символа, Молитвы Господней и Заповѣдей. М. Филаретъ былъ тяжело потрясенъ этими событіями. «Дымъ ѣстъ глаза», писалъ онъ своему викарію, — «а они говорятъ: такъ ѣдокъ солнечный свѣтъ! Задохаться отъ дыма и съ трудомъ выговариваютъ: какъ вредна вода изъ

источника жизни! Блаженъ, кто можетъ не только возводить очи свои въ горы, но и вовсе бѣжать туда на чистый воздухъ, къ живой водѣ!... Блаженъ, кто можетъ сидѣть въ своемъ углу, оплакивать свои грѣхи, молиться за Государя и за Церковь, а не имѣть нужды участіемъ въ общественныхъ дѣлахъ пріобщаться чужимъ грѣхамъ и умножать свои грѣхи!» Всего болѣе Филарета тревожила недодуманная поспѣшность и вмѣшательство мірскихъ лицъ, «людей, не призванныхъ ни Богомъ, ни начальствомъ», и возстающихъ въ дерзкомъ самомнѣніи противъ поставленныхъ учителей.

Прошли года и перемѣнились люди. Но тревоги не улеглись, Новый оберъ-прокуроръ, С. Д. Нечаевъ, изъ старинныхъ московскихъ масоновъ, держалъ себя въ Синодѣ, какъ министръ въ «Духовномъ департаментѣ». Къ этому времени относится проектъ церковнаго преобразованія, который М. Филаретъ характеризуетъ, какъ попытку «учредить надъ Церковью какую-то протестантскую консисторію изъ духовныхъ и свѣтскихъ лицъ». Этотъ проектъ не удался. «Вдругъ ни съ того, ни съ сего, рассказываетъ Исмаиловъ, тогда синодальный чиновникъ и впослѣдствіи Прокуроръ Грузино-Имеретинской Синодальной Конторы, появились жандармскіе доносы на архіереевъ и членовъ Св. Синода. Доносы оказывались большею частію ложными; архіереи оправдывались, сколько могли, но Синодъ сильно безпокоился и подозрѣвалъ, что въ доносахъ участвуетъ самъ оберъ-прокуроръ, задавшійся цѣлью унижить духовное правительство». Нечаева въ 1836 году смѣнилъ графъ Пратасовъ. Воспитанникъ іезуитовъ, окруженный помощниками и совѣтниками изъ питомцевъ Полоцкой уніатской коллегіи, Протасовъ въ своей дѣятельности явился выразителемъ какого-то своеобразнаго бюрократическаго латинизма, въ которомъ католическія симпатіи странно сочетались съ общимъ

охранительнымъ духомъ времени. Протасовъ откровенно задавался цѣлями церковнаго преобразованія. Все прошлое онъ притязательно заподозривалъ въ неправославіи и протестантизмѣ. И вспоминая слова Златоуста «доброе невѣдѣніе лучше худого знанія», на основаніи «невѣдѣнія» стермился преобразовать прежде всего духовную школу. Изгнать вовсе философію, какъ «нечестивую, безбожную, мятежную науку» не удалось, но часы преподаванія были сокращены. Свящ. Писаніе было взято подъ подозрѣніе, еврейскій языкъ казался символомъ невѣрія, и самое слово: герменевтика казалось неприличнымъ, какъ упоминающее о Гермесѣ, богѣ воровства... Въ преподаваніи богословія по предначертаніямъ Протасова должно было вернуться къ старой Кіевской системѣ; въ качествѣ катехизическаго образца указывалось «Православное Вѣроисповѣданіе», которое въ 1836 году и было введено въ семинаріи въ качествѣ особаго предмета преподаванія. Кромѣ Могилы указывались еще «Камень Вѣры» (почти цѣликомъ переложенный изъ Беллермина и Бекана) и творенія Св. Димитрія Ростовскаго, выписками изъ которыхъ тщились замѣнить систему богословія. Преобразование духовной школы было проведено почти помимо Синода, въ порядкѣ оберъ-прокурорскаго доклада Государю. Къ Синоду Протасовъ относился самовластно и насильственно, — синодальныя собранія свелись къ пустой декорации. «Свѣтскіе то войдутъ въ присутствіе, то выйдутъ, прогуливаются какъ на бульварѣ, и изрѣдка заводятъ съ нами рѣчи, и почти всегда о пустякахъ», такъ рассказывалъ присутствовавшій тогда въ Синодѣ Подольскій Архіепископъ Кириллъ. Только М. Филарету было по силамъ останавливать это своеволие «бритыхъ раскольниковъ», и его присутствіе въ Синодѣ тяготило первенстволюбиваго оберъ-прокурора. Въ 1842 г. удалось отъ него освободить-

ся, и снова по поводу библейскихъ дѣлъ. По анонимному доносу было поднято дѣло о распространеніи въ неprovѣренномъ видѣ литографированнаго перевода пророческихъ книгъ Ветхаго Заvѣта, сдѣланнаго студентами Петербургской Академіи на основаніи лекцій протоіерея о. Г. Павскаго. Переводъ съ еврейскаго былъ снабженъ неудачными и сомнительными примѣчаніями къ мессіанскимъ мѣстамъ. Если и слишкомъ сильно назвать это «нечестивымъ», то безъ сомнѣнія, серьезныхъ возраженій онъ требовалъ. Но въ его распространеніи былъ снова усмотрѣнъ преступно-мятежный умыселъ, было наряжено шумное слѣдствіе, разосланы грозные запросы съ розыскомъ по всей Россіи. М. Филаретъ полагалъ, что въ удовлетвореніе безспорной потребности въ русской Библии, засвидѣтельствованной появленіемъ «незаконнаго» перевода, подлежитъ возобновить открыто переводческое дѣло, подъ высшимъ смотрѣніемъ Свят. Синода. Онъ даже ограничивалъ свои пожеланія на первое время, и предлагалъ сдѣлать сперва новое изданіе славянской Библии съ надписаніемъ главъ, съ приложеніемъ словаря неудобовразумительныхъ словъ и «предохранительныхъ толкованій» на трудныя мѣста; и вмѣстѣ съ тѣмъ издавать толкованіе на библейскія книги, начиная съ пророческихъ, на основаніи отеческихъ толкованій. Это предположеніе вызвало рѣзкое противоdѣйствіе Протасова, которому удалось склонить совѣтъ одряхлѣвшаго М. Серафима подписать составленное въ оберъ-прокурорской канцеляріи мнѣніе о томъ, «чтобы никто ни подъ какимъ видомъ и предлогомъ не отваживался посягать на переложеніе священнаго писанія», врученнаго Богомъ «не народу», а сословію пастырей и учителей», и распространеніе котораго въ народномъ употребленіи угрожаетъ «воспитаніемъ обольстительнаго и вмѣстѣ и гибельнаго чувства независимости отъ

Церкви и «испроверженіемъ коренныхъ началъ». православія. М. Серафимъ полагалъ, что даже составленіе свода отеческихъ толкованій было бы «излишне и опасно», т. к. «ослабило бы» благоговѣніе, питаемое православными къ святымъ отцамъ, и предметы вѣры сдѣлало предметами одного холоднаго изслѣдованія», «будто слово Божіе имѣетъ нужду въ человѣческомъ оправданіи и народъ можетъ быть судіею въ дѣлахъ вѣры». Несмотря на серьезныя возраженія М. Филарета, усмотрѣвшаго здѣсь духъ «латинства», мнѣніе М. Серафима получило чрезъ оберъ-прокурора Высочайшее утвержденіе, и было издано Высочайшее повелѣніе объ «охраненіи книгъ Св. Писанія въ настоящемъ ихъ видѣ неприкосновенно». М. Филаретъ откровенно выразилъ свое негодованіе по этому поводу, — такъ дѣла вести нельзя и опасно», «я страшусь за послѣдствія подобныхъ дѣйствій, которыхъ, не желалось бы, и отъ которыхъ избавить силенъ, всеконечно, Единъ токмо Верховный Кормчій Своей Святой Церкви — Господь Іисусъ Христосъ»... Съ этого времени Филаретъ уже не вызывался для присутствія въ Синодѣ. Въ Москвѣ онъ жилъ подъ подозрѣніемъ и опалой. И при отсылкѣ оставленныхъ имъ въ Петербургѣ вещей, было сдѣлано, какъ онъ самъ выражался «тайное изысканіе, не заперты ли въ сундукахъ ереси»... Протасовъ предполагалъ объявить славянскій текстъ библіи не только неприкосновеннымъ, но и «самодостаточнымъ», на подобіе латинской Вульгаты, и воспретить чтеніе Св. Писанія мірянамъ. «Откуда явятся такіе люди, и что у нихъ за цѣль», писалъ М. Филарету Григорій, тогда Архіепископъ Тверской. «Одна мысль о запрещеніи чтенія Св. Писанія простымъ христіанамъ приводитъ меня въ страхъ. Не могу постигнуть, откуда происходитъ такое мнѣніе. Не есть ли оно изобрѣтеніе всегда скрытно дѣйствующихъ актовъ латинства? Или

это мнѣніе есть порожденіе умножающагося въ наше время вольнодумства, дабы потомъ, какъ оно прежде поступало съ духовенствомъ западной Церкви, смѣяться надъ нами?» Это мнѣніе угрожаетъ расколомъ съ церковной древностію и ея твердымъ убѣжденіемъ «въ общей обязанности читать Св. Писаніе», — конечно «со всевозможнымъ приготовленіемъ и съ надлежащимъ руководствомъ».

Только въ новую Александровскую эпоху М. Филарету удалось снова поднять вопросъ о переводѣ Свящ. Писанія, и снова встрѣтилось возраженіе и препятствіе — со стороны новаго оберъ-прокурора, графа А. П. Толстого, и со стороны Кіевскаго Митрополита Филарета. Доводы приводились прежніе. И только послѣ кончины Кіевскаго митрополита въ 1858 году состоялось синодальное опредѣленіе и Высочайшее повелѣніе о русскомъ переводѣ Библии. Переводъ былъ распредѣленъ между Духовными Академіями, и послѣ синодальнаго просмотра пересматривался М. Филаретомъ. Въ 1806 году вышло Четвероевангеліе, въ 1862 году полный Новый Завѣтъ. Изданіе Ветхаго Завѣта началось уже послѣ кончины Филарета, съ 1868 года. И тогда увидѣли свѣтъ и прежде запретные опыты перевода прот. Павскаго и архим. Макарія (Глухарева). — Борьба за русскую библію была борьбою за свободу православной мысли и за свободу благочестиваго любомудрія. И это великое дѣло Филарета Московскаго.

Изъ туманной исторической дали образъ М. Филарета выступаетъ предъ нами въ пророческихъ очертаніяхъ. И снова оживаютъ тревожные призраки давнихъ лѣтъ. Многое и многое съ тѣхъ поръ перемѣнилось, но старые соблазны не погасли. Въ новыхъ и не менѣе жуткихъ формахъ нависаетъ надъ Церковью опасность мірскаго засилія, руководствуемаго рвеніемъ не по разуму и не по вѣрѣ. И снова приходится задумываться о

правыхъ путяхъ воцерковленія міра, того подлиннаго воцерковленія, которое даетъ міру миръ и благоволеніе, а не того мнимаго, которое и въ Церковь вноситъ мірскіе соблазны и раздоры. Вновь подозрительная и мнительная немощъ покушается на свободу вѣрующей мысли, и въ торопливомъ произволѣ стремится подавить ея творческія движенія, и дать «обратный ходъ» къ прежнимъ временамъ двусмысленнаго молчанія. Предчувствованныя Филаретомъ соблазны становятся еще острѣе, чѣмъ въ его время. Судъ открылся еще болѣе. И въ этотъ часъ лукавый и судный Филаретовы Завѣты могутъ быть источникомъ вдохновенія и ободренія. Они не устарѣли, но вновь юнѣютъ, ибо сильны тѣмъ вѣчнымъ пламенемъ вѣры, которымъ горѣла его скорбная и твердая душа.

Георгій В. Ф л о р о в с к і й.

19 XI — 2 XII 1927.

М е u d o n.

ПРОЛЕГОМЕНЫ КЪ УЧЕНІЮ О ЛИЧНОСТИ

Языкъ нашъ глубокомысленнѣе и «метафизичнѣе», чѣмъ кажется. И въ обычное словоупотребленіе не мѣшаетъ вдуматься тому, кто занятъ вопросомъ о личности.

Слово «видъ» еще сохраняетъ свой старый смыслъ наружности, облика, лица. Но, говоря, о «видѣ» (напримѣръ — «грознамъ», «величественномъ», «веселомъ» и т. п.) какого-нибудь человѣка, мѣстности, строенія, мы всегда обозначаемъ нѣчто *цѣлостное, объединенное*, а вмѣстѣ — *преходящее* и такое, въ которомъ существенное, во всякомъ случаѣ, не отличено отъ не существеннаго. Видъ можетъ быть обусловленъ не только внутреннимъ состояніемъ или качествомъ предмета, а и одними лишь «внѣшними» обстоятельствами (напримѣръ — освѣщеніемъ); иногда «видъ» — синонимъ субъективнаго состоянія зрителя (ср.: «видѣть», «я вижу»).

Если же мы хотимъ указать на то, что «лежитъ за видомъ» или объективно «находится въ основѣ» его, какъ нѣчто *первичное, существенное* и — хотя бы относительно — *постоянное*, мы, даже примѣнительно къ природѣ и предметамъ не «одушевленнымъ», пользуемся словомъ «лицо». — «Лицо» природы (*из*)мѣняется; «виды» смѣняются *другъ друга*. Правда, и «видъ» можетъ «мѣняться», но «лица»-то природы или человѣка, во всякомъ случаѣ, другъ друга не «смѣняютъ». Лицо предмета въ извѣстномъ смыслѣ соотвѣтствуетъ субстанціи

(*πρόσωπον* — *ὑπόστασις*), виды — акциденціямъ, «при-
входящему» (*συμβεβηκότα*). Пользуюсь этими термина-
ми здѣсь, не вдаваясь въ ихъ анализъ и оцѣнку,
— только для поясненія; хотя и думаю, что «суб-
станціализированіе» вида (*εἶδος*) сыграло роковую
роль въ Платоновомъ ученіи объ идеяхъ.

Въ примѣненіи къ человѣку слово «лицо» озна-
чаетъ нѣчто *существенное* и потому *постоянное*,
своеобразное и *неповторимое*. Таковъ смыслъ выра-
женій: «онъ — человѣкъ не безличный», «у него
есть лицо» и т. п. Притомъ лицо во всѣхъ этихъ
случаяхъ необходимо мыслится, какъ *единство*
множества, и не только въ данный мигъ времени
(что справедливо и для вида), но и въ потокѣ вре-
меннаго измѣненія. Прилагательное «личный» от-
носитъ къ одному и тому же «лицу» все множество
его «выраженій», «проявленій», «осуществленій» или
— чтобы воспользоваться наименѣе обязывающимъ
терминомъ — «*моментовъ*».

Такъ мы приходимъ къ менѣе всего *ограниченному*
тѣлесностью понятію «*личности*». Личность —
конкретно-духовное или (что то же самое!) *тѣ-*
лесно-духовное существо, *опредѣленное*, *неповтори-*
мо-своеобразное и *многовидное*. Не можетъ быть
личности безъ и *въ* множества ея моментовъ, одно-
временныхъ и временно взаиморазличенныхъ. Ина-
че бы личность не была опредѣленною, ибо —
гдѣ же опредѣленіе, если нѣтъ распредѣленія,
т. е. «внутренняго» опредѣленія? Здѣсь корень
понятій: «различать», «отличать», «различеніе»,
«различіе», «различный», «отличіе», «отличный»,
«безразличный», «безразличіе», «неразличимость»
и т. п. [Для людей, освѣдомленныхъ въ догматикѣ,
замѣтимъ, что въ Троицѣ нѣтъ раздѣленія Ипоста-
сей, но есть Ихъ раз-личеніе и раз-личіе. По отно-
шенію къ раздѣленію различеніе является онти-
чески первичнымъ и совершеннымъ]. И это уже
возноситъ личность надъ временно-пространствен-

ною ограниченностью, отнюдь не дѣлая ея безвременною (не-временною) и внѣпространственную (не-пространственную), т. е. безтѣлесною. Вѣдь личность познаваема и опредѣлима, «от-личима» отъ всего, что не является ею (отъ другихъ личностей и не-личнаго бытія), только по своимъ временно-пространственнымъ проявленіямъ. Предполагать иное значитъ выходить за границы языка и опыта, т. е. сочинять гипотезу, еще нуждающуюся въ обоснованіи, а можетъ быть — и ложную. Но личность не простая совокупность разъединенныхъ моментовъ. Она — ихъ единство во «всемъ ея времени» и во «всемъ ея пространствѣ» и, слѣдовательно, *единство множества* или *многоединство*, въ идеалѣ же и совершенствѣ своихъ — *всеединство*. Сомнѣвающийся пусть подумаетъ, почему онъ включаетъ въ свою личную жизнь не только «это» свое мгновенное состояніе, но и свое прошлое и свое будущее, свои дѣтство, юность и старость. Пока онъ не преодолѣетъ своего сомнѣнія, онъ не въ состояніи говорить съ нами за отсутствіемъ у него нужныхъ понятій — какъ безсловесный и полу-нѣмой. *Obmutesce, bestia!*

Синонимъ единства — духъ (по крайней мѣрѣ — для размышляющаго о смыслѣ употребляемыхъ имъ словъ). *Единство личности не что иное, какъ ея духовность*. Напротивъ, *множественность личности*, т. е. ея дѣлимость (это не противорѣчитъ приведенному выше въ скобкахъ замѣчанію), опредѣлимость и опредѣленность, *не иное что, какъ ея тѣлесность*. Личность не тѣло и не духъ, — но — *духовно-тѣлесное* существо. Она не — «частію духовна, а частію тѣлесна». Ибо духъ не участвуетъ и не можетъ быть частію. Подобное пониманіе личности, обуславливающее постановку нелѣпаго вопроса о взаимодействіи духа (души) и тѣла, подставляетъ на мѣсто личности нѣчто *только* тѣлесное и является скрытымъ материализмомъ.

Личность всецѣло духовна и всецѣло тѣлесна. Та же самая личность, которая есть духъ, есть и тѣло. Духъ и тѣло различаются «внутри» личности (значить, собственно говоря, не «раз-личаются»), и личность выше этого различенія, его ставя и преодоляя. То же самое, хотя и съ меньшею отчетливостью, высказываемъ мы, называя личность «конкретнымъ духомъ» или «духовнымъ тѣломъ».*)

[Въ обычномъ словоупотребленіи указанный смыслъ духа и тѣла перекрещивается и смѣшивается, порождая рядъ недоразумѣній, съ другимъ. Подъ «духомъ», «духовностью» и «душою» личности часто разумѣютъ самое личность, поскольку она сама себя сознаетъ и познаетъ какъ бы изнутри или изъ себя самой, т. е. *личность въ порядкѣ самосознанія*. Такое пониманіе или понятіе личности я естественно примѣняю не только къ «моей собственной», а и къ «чужимъ». Равнымъ образомъ подъ «тѣломъ», «тѣлесностью» личности разумѣютъ *личность въ порядкѣ знанія* или, точнѣе, «предметнаго знанія», т. е. постольку, поскольку мы познаемъ личность «извнѣ»: такъ же, какъ мы познаемъ

*) Здѣсь мы еще не касаемся различія между «тѣломъ духовнымъ» и «тѣломъ душевнымъ», что связано съ различіемъ духа и души (ψυχή) или, по первоначальному смыслу слова, «жизни», и съ проблемою совершенства. Неразъединимость духа и тѣла обладаетъ абсолютнымъ значеніемъ. А это ведетъ къ важнымъ выводамъ въ области англелогіи, выводамъ, кратко въ рядѣ моихъ работъ уже намѣченнымъ. Въ данной связи указываю лишь на слѣдующее. — Если мы пытаемся представить себѣ ангельскій міръ, какъ абсолютно-духовный или только-духовный, мы неизбежно мыслимъ его внѣ всякой связи съ тѣлесно-духовнымъ міромъ. Въ этомъ случаѣ ангельскій міръ становится абсолютно непостижимымъ, утрачиваетъ всякую опредѣленность и возможность бытія. Онъ просто не можетъ существовать, не говоря уже о томъ, что Богъ сотворилъ одинъ міръ, такъ какъ и въ творческомъ актѣ Своемъ не представлялъ быть единымъ. При подобномъ пониманіи міра приходится либо вмѣстѣ съ Фомаю Аквинскимъ признавать за ангелами лишь родовое бытіе, отрицая лично-индивидуальное, либо, что послѣдовательнѣе, совсѣмъ отрицать ангельскій міръ. Св. отцы приписывали ангеламъ особую утонченную тѣлесность, называя ихъ духовными лишь «quoad pos», «πρὸς ἑμᾶς». Ангельскій міръ не «безплотенъ» и «безтѣлесенъ», а «невидимъ». («ἀόρατα»; ср. Символь Вѣры).

вы́шній, инобытнѣй намъ и, въ частности, вещнѣй міръ. «Извнѣ» же мы познаемъ не только чужія личности, а и нашу собственную, когда, напри-мѣръ, видимъ, ошупываемъ, ощущаемъ наше тѣло, «воображаемъ» нашъ затылокъ, нашъ мозгъ, наши внутренности. Слѣдуетъ, однако, помнить, что и въ порядкѣ самосознанія мы познаемъ въ нашей личности ея тѣло (очевидно — въ уясненномъ выше смыслѣ) и взаимоотностояніе духа и тѣла, какъ въ порядкѣ знанія познаемъ не только тѣлесность, а и духовность нашей личности (хотябы — единство ея тѣла), опять же — «духовность» и «тѣлесность» въ первомъ смыслѣ.

Анализъ обоихъ словоупотребленій долженъ привести къ опредѣленной теоріи личнаго бытія, которая лежитъ въ ихъ основѣ и ихъ примиряетъ, но которую здѣсь развивать не мѣсто, и прежде всего — къ разрушенію картезіанскаго предразсудка, т. е. взгляда на индивидуальную личность, какъ на единственную реальность, и признанія личности, личнаго самосознанія за нѣчто разъ навсегда опредѣленное и неизмѣнное въ своемъ «объемѣ». Но второе словоупотребленіе объясняетъ, почему никто не удивляется внутренней противорѣчивости или тавтологіи въ такихъ словосочетаніяхъ, какъ — «множество духовъ», «тѣлесное единство», «духовное единство», «тѣлесная множественность».]

Какъ тѣлесная, личность *опредѣлена*, и «имѣетъ предѣлъ», «*предѣльна*». Какъ тѣлесная, она — *данность*, *необходимость*. Въ тѣлесности, какъ таковой, т. е. — взятой отвлеченно: постольку, поскольку тѣло не «одухотворено» и не духовно, нѣтъ свободы. Но въ качествѣ духовной личность не знаетъ опредѣленія, очерченія и предѣла. Какъ духъ, личность не данность и не необходимость, а *свобода*. *Духъ* — синонимъ не только единства, а и *свободы*. Единство и свобода въ какомъ-то смыслѣ

должны совпадать. Въ самомъ дѣлѣ, то, что необходимо, — обязательно и опредѣлено и, въ конечномъ счетѣ, опредѣлено извнѣ и внѣшнею силою. Но тогда необходимое не единственно. Будучи же не единственнымъ, т. е. — и «внутри себя» относясь къ иному, оно не можетъ быть и единствомъ.

Однако тутъ необходимы оговорки, особенно, если проницательный читатель замѣтилъ, что духъ-то въ нашемъ разсужденіи отвлеченнымъ понятіемъ не былъ. На самомъ дѣлѣ мы говорили не столько о духѣ, сколько о *духовно-тѣлесной* личности. Вѣдь, называя личность духомъ и свободою, мы уже *опредѣляемъ* ее, т. е. отрицаемъ то самое, что хотимъ о ней утверждать, именно — духовность и свободу. Мы, стало быть, говоримъ уже не о личности, какъ о свободѣ, единствѣ и духѣ, но о личности, какъ о данности-необходимости, множествѣ и тѣлѣ. Мы уже уподобляемъ единство — множеству, свободу — необходимости, духъ — тѣлу. Въ лучшемъ случаѣ и при крайней осмотрительности мы въ правѣ лишь говорить о единствѣ, свободѣ и духѣ *такъ*, какъ они проявляются для множества, необходимости и тѣла, *во* множествѣ, необходимости и тѣлѣ. Поэтому, слѣдуетъ сказать: личность *опредѣлимо* и *опредѣленно* едина, свободна и духовна («опредѣлимо» и «опредѣленно» — т. е. соотносительно множеству, необходимости и тѣлесности своимъ и, стало быть, *относительно*) потому, что она множественна, необходима и тѣлесна. Тѣмъ не менѣе единство-свобода-духовность онтически первичнѣе, чѣмъ множество-необходимость-тѣлесность. Поэтому: личность множественна, необходима и тѣлесна потому, что она едина, свободна и духовна. Единство-свобода-духовность — ея начало и конецъ: множество-необходимость-тѣлесность — ея середина. Почему же «середина»? — Да, потому, что въ опредѣленности

единства, свободы и духовности они предстаютъ, какъ высшее, какъ начало и преодоленность множества, необходимости и тѣлесности. Въ серединѣ же стыдъ.

Итакъ намъ вѣдомо существованіе единства, свободы и духовности. Но они не тѣ опредѣленные единство, свобода и духовность, которыхъ мы съ ними поспѣшно отождествляемъ и по поводу которыхъ ведутся столь ожесточенные споры. Они не опредѣлимы; и слова «единство», «свобода», «духовность» ихъ только обозначаютъ, знаменуютъ, только указываютъ на нихъ, но ихъ не выражаютъ. Не даромъ рѣдко кто удовлетворительно объяснить: какъ это единое и духовное можетъ быть свободнымъ, разъ свободному не въ чѣмъ и негдѣ проявлять и осуществлять себя? Въ видѣ общаго правила, о свободѣ говорить тотъ, кто не свободенъ, и говорить онъ, на самомъ-то дѣлѣ, о своей опредѣленной свободѣ, т. е. не о свободѣ, а о необходимости. Отсюда ясна вся убогость демократическаго идеала свободы, да и всего демократическаго «мѣсторазвитія».

Духовно-тѣлесная личность возможна только въ томъ случаѣ, если она сразу *и покой и движеніе*. Личность едина, ибо она — «сначала» едина, «потомъ» множественна и «наконецъ» или «снова» опять едина. Но она дѣйствительно едина лишь при томъ условіи, что обладаетъ этими своими «сначала», «потомъ» и «наконецъ» или «снова» сразу. А это значить, что личность *всевременна* и что, слѣдовательно, она и есть и не есть или — выше бытія и небытія, вовсе не являясь *только* становленіемъ-погибаніемъ. Лишь такъ можно до нѣкоторой степени понять, что личность и свободна и необходима, и по преимуществу свободна. — Личность *сразу* и свободно «ставить» себя (самовозникаетъ, какъ данность и какъ множественность-необходимость-тѣлесность) и есть эта данность,

эта множественность-необходимость-тѣлесность, и преодолеваетъ и преодолѣла ее. Личность сразу: и дважды (въ началѣ и въ концѣ) свободна и необходима, ибо она *самодвижна*, какъ движеніе своего покоя и покой своего движенія.

Съ понятіемъ личности неразрывно соединено понятіе свободы. Свобода соотносительна необходимости, но раскрываетъ свою онтическую первичность, какъ *самодвижность* и *самое преодоленіе* личности. Утверждать же, что личность едина въ своемъ саморазъединеніи и несмотря на свое саморазъединеніе, значитъ признавать, что личность обладаетъ *само(со)знаніемъ*, т. е. разъединяется и возсоединяется или — умираетъ и воскресаетъ. Конечно, въ само(со)знаніи раскрывается природа и онтологическій смыслъ *знанія*. Однако для уясненія этого послѣдняго вопроса необходимо преодолѣть нѣкоторыя привычныя установки и предварительно изслѣдовать, что такое «инобытіе», и каково его отношеніе къ личности. Но если личность не только индивидуальная личность, если индивидуумъ — моментъ высшей личности, которую я называю *симфонической*, а личное самосознаніе, — «величина переменная» (т. е. то индивидуально, то социально, то симфонично), тогда самъ собою раскрывается и смыслъ инобытія. Инобытіе не иное бытіе (*anderes Sein*), что невозможно, какъ «*contradictio in adjecto*», но — то же самое бытіе симфонической личности, которая осуществляется и въ данной индивидуальной личности. По отношенію же къ этой личности инобытіе — иной образъ бытія (*Anderssein, τρόπος ὑπάρξεως*) симфонической личности.

Не такъ уже давно психологи стали говорить о «раздвоеніяхъ» (лучше и точнѣе: о разъединеніяхъ) личности, хотя съ давнихъ поръ известны явленія «бѣсноватости», «одержимости» и «двойничества», не говоря уже о религіозныхъ «возрожденіяхъ»,

«перерожденіяхъ», «обращеніяхъ». Подъ «разъединеніемъ» личности надо разумѣть такое ея состояніе, когда она, въ существѣ оставаясь одною, представляется, какъ нѣсколько разныхъ личностей, правда, не просто «соположенныхъ», а словно «включенныхъ» одна въ другую («высшее я» знаетъ о «низшемъ», но не наоборотъ) и связанныхъ съ однимъ и тѣмъ же органическимъ тѣломъ. Впрочемъ, существуетъ (Жанэ) и нѣкоторое тѣлесное разъединеніе (измѣненіе въ качествѣ и объемѣ ощущеній). Во всякомъ случаѣ, образующіяся въ личности частныя единства множества могутъ быть названы «псевдо-личностями», «зачатками личностей», но вполне самостоятельными личностями не дѣлаются. Потому говоримъ о «разъединеніи», «раздвоеніи» личности, а не о многихъ личностяхъ.

Болѣзненное разъединеніе личности рядомъ неуловимыхъ переходовъ связано съ «нормальнымъ» ея состояніемъ. Не касаясь уже случаевъ «вдохновенія», «экстаза», нравственной борьбы, укажемъ, что языкъ давно отмѣтилъ это внѣ зависимости отъ всякихъ «патологическихъ» фактовъ. Мы говоримъ: «онъ показалъ свой звѣриный» или: «злодѣйскій ликъ», «... ангельскій ликъ», либо: «... лицо звѣря», «онъ двуличенъ», «его характеризуетъ двуличіе», «... двуличность», «это — лучшая часть его я, лучшая его личность» и т. п. Такимъ образомъ личность понимается, какъ многоединство своихъ «видовъ», «ликовъ», «образовъ» или «аспектовъ», изъ коихъ каждый есть частное многоединство, выражающее одну и ту же личность. Личность «многовидна», «многолика», «многообразна», «многоаспектна». И если ранѣе мы установили, что нѣтъ личности внѣ ея моментовъ, теперь мы должны сказать: *нѣтъ личности внѣ ея аспектовъ, а она ихъ многоединство*. Это и понятно. — Разъ личность есть всякій свой моментъ, а моментъ ея есть она сама, моментъ долженъ болѣе

или менѣе раскрываться, какъ многоединство, т. е. какъ аспектъ личности. Иначе бы надо было говорить не о «моментахъ» личности, а объ ея «элементахъ», что равнозначно отождествленію ея съ *мертвымъ тѣломъ*. Отсюда, впрочемъ, не вытекаетъ, что всякій моментъ достигаетъ полнаго развитія и что нѣтъ серьезныхъ основаній для различенія между моментами-аспектами и моментами просто. Основанія же эти сводятся на несовершенство личности.

Самое поверхностное наблюденіе убѣждаетъ въ чуткости нашего языка. — Одинъ и тотъ-же человекъ весьма «различенъ», какъ «политикъ», «литераторъ» и «семьянинъ». Все это — разные и многомоментные его аспекты. Легко, далѣе, усмотрѣть ограничивающее и обѣдняющее личностъ значеніе ея аспекта, равно какъ и осознать неустранимое заданіе личности, заключающееся въ «согласованіи» и объединеніи ея ея же аспектовъ. Не даромъ всякаго нормальнаго человека должны возмущать слова Александра II, съ которыхъ и началась Русская Революція: «Какъ человекъ, я его прощаю, но — какъ государь, простить не могу», т. е. — коротко и ясно: — «повѣсить».

Изъ приведенныхъ терминовъ предпочтительнѣе «аспектъ», «многоаспектный», «многоаспектность». «Видъ», какъ уже отмѣчено, скорѣе всего обозначаетъ нѣчто такое, что появилось, но можетъ больше и не появиться, и — что можетъ быть вызвано только отношеніемъ личности къ внѣшнему міру, а не ея самою. Напротивъ, въ словѣ «аспектъ» кроется указаніе на нѣчто болѣе стойкое, не разъ проявляющееся, существенно личное. «Образъ» склоняетъ къ мысли не о самой личности, а объ инобытіи, отображаемомъ ею, — къ мысли о личности, поскольку она въ себѣ воспроизводитъ инобытіе, хотя бы и многоаспектно. Говоримъ о лично-

сти, какъ объ «образѣ Божьемъ». Аспектъ же личности — сама личность.

Особаго вниманія заслуживаетъ слово «ликъ». «Ликъ», конечно, ближе всего къ «аспекту». Но часто слово «ликъ» обозначаетъ аспектъ личности, взятый въ общемъ, родовомъ смыслѣ и «сливающий» ее въ единство съ другими существами. Такъ говорится: «ликъ человѣка», «ликъ ангельскій», «злодѣйскій ликъ», «звѣриный ликъ». Съ другой стороны, со словомъ «ликъ» (вслѣдствіе контаминаціи славянскаго корня съ готскимъ) сочетается смыслъ «хора» («лики ангеловъ», «лики праведныхъ», «надгробные тамъ воютъ лики»). Какъ первое, такъ и второе весьма важно для уразумѣнія личности, какъ многоединства и какъ индивидуирующей въ себѣ *симфоническую личность*, моментомъ которой она является. Но это можетъ, конечно, породить рядъ неясностей и недоразумѣній.

Наконецъ, со словомъ «ликъ» соединяется представленіе о личности *совершенной*, объ истинномъ и «подлинномъ». Ликъ святого — его совершенная и существенная личность, только приблизительно и символически выражаемая изображеніями, описаніями, характеристиками. Этотъ ликъ (ср. — «подлинникъ») «просвѣчиваетъ» сквозь икону-образъ, житіе и самое эмпирическую личность. Но, разъ есть совершенное и подлинное, есть и несовершенное и неподлинное. Лику противостоитъ «личина» (греч. *πρόσωπον*, лат. *persona*), какъ обманчивое «об-лицье», извнѣ приходящее, какъ закрывающая лицо неподвижная и мертвая, безобразная «хара» или «маска». Разумѣется, и чрезъ личину познается личность, притомъ не только въ способности личности носить личину, а и въ моментахъ личности, которые личину «составляютъ», и въ отношеніи личности къ другимъ существамъ, которыхъ она личиною обманываетъ. Но большое несчастье для западнаго метафизика, что ему при-

ходится строить учение о личности, исходя изъ понятія «хари» (persona, personne, personnalité, Person, Persönlichkeit). Не случайно, думаю, въ русскомъ языкѣ со словомъ «персона» сочетался смыслъ чисто-внѣшняго положенія человѣка, частью-же — и смыслъ внутренно не обоснованной, «надутой» важности, т. е. обмана.

Итакъ надо въ личности различать подлинное и неподлинное, истинное и ложно-лживое, т. е. личность и личину, а еще: совершенное и несовершенное, т. е. ликъ и личность. Въ связи же съ понятіемъ лика мы переходимъ къ отношенію личности къ Богу и къ богословской терминологіи, прежде всего — къ понятію «ипостаси» (ὑπόστασις; по лат. persona, строго говоря соотвѣтствующая въ греч. языкѣ не πρόσωπον или лицу, а προσωπεῖον или маскѣ). Въ отличіе отъ «усіи» (οὐσία отъ εἶναι - быть, по лат. — essentia отъ esse, но не въ позднѣйшемъ смыслѣ «эссенціи», какъ сути, существа и вещества, а скорѣе уже въ смыслѣ «existentia», «существованіе») или — бытія, бытійности, существованія, *ипостась* есть существо и — опредѣленное существо (собственно — подпора, опора, основа, «ядро», «нутро» суть, по лат. substantia, subsistentia). Ипостась — суть индивидуальнаго бытія и само индивидуальное существо, существованіемъ или бытійностью своею связанное съ другими ипостасями въ одно и единое бытіе, въ одну и ту же усію. Ипостась — необходимый образъ существованія (τρόπος ὑπάρξεως) усіи, такъ что нѣтъ неипостасной (ἀνυπόστατος) усіи, хотя можетъ быть усія въ чужой ипостаси (ἐνυπόστασις). Ибо въ существующемъ (усіи) есть суть (ипостась), а суть непременно существуетъ.

Ипостась — истинная личность. Но она — Божья Личность. И если мы спокойно называемъ Божьи Ипостаси Божьими Личностями и даже Лицами, намъ не по себѣ, когда начинаютъ называть ипостасью человѣческую или тварную личность. Съ

этимъ, несомнѣнно, связано то, что въ Богочеловѣкѣ два естества или двѣ усіи (а потому — двѣ воли и двѣ энергіи), но только одна личность — Ипостась Логоса, которая, конечно, не является чѣмъ-то третьимъ между Богомъ и человѣкомъ, но есть самъ Богъ.

Значить, въ человѣчествѣ Своемъ Христосъ личенъ лишь потому, что человѣчество Его находится въ Божьей Ипостаси (*ἰν' ἰποστάσει*), причаствуетъ Божьей Ипостаси (*μεθέξῃς*), обладаетъ Божьею Ипостасью, Богомъ, какъ самимъ собою. Но, такъ какъ Богочеловѣкъ есть совершенный человѣкъ, невозможно допустить, чтобы въ Немъ не было чего-нибудь присущаго человѣку, а въ какомъ-либо человѣкѣ было что-нибудь сверхъ присущаго Ему. Слѣдовательно, строго говоря, *нѣтъ и не можетъ быть* *человѣческой или тварной личности*; если же мы говоримъ о тварной личности, такъ только злоупотребительно: *какъ о Божьей Ипостаси, поскольку Ей причаствуетъ и Ею обладаетъ тварь*. Какъ тварь, человѣкъ не личность, но — *нѣкій безличный субстратъ*, неопредѣленностью и непостижимостью своею подобный Богу и *вполнѣ самодвижный*.

Такъ въ Богѣ мы находимъ единство, высшее, чѣмъ индивидуальная личность, ибо Богъ — триипостасенъ, и единство *личное*, ибо ипостаси не внѣ Божьей усіи и ей не противостоятъ, а Богъ — личный Богъ. Этимъ окончательно устраняется, какъ заблужденіе, признаніе индивидуальной личности за единственное конкретно-личное бытіе, т. е. отрицается всякій индивидуализмъ, *взамѣнъ* чего утверждается реальность симфонически-личнаго бытія, а тѣмъ самымъ — и «строеніе» самой индивидуальной личности, какъ многоединства.

Человѣческая личность по существу своему есть *причаствуемая непостижимымъ изнесущимъ тварнымъ субстратомъ Божья Ипостась* или *обладаемое*

человѣкомъ имя Божіе. И самый смыслъ человѣческаго и тварнаго бытія раскрывается, какъ его «лицетвореніе» или «обоженіе» (*θεῖσις*)*).

Естественно, что наибольшаго обоженія или личнаго бытія человѣкъ достигаетъ въ своемъ совершенствѣ. Потому-то именно ликъ человѣка наиболѣе близокъ къ Богу, а личина наиболѣе отъ Бога удалена. Ликъ человѣка и есть «образъ Божій» въ человѣкѣ. Но этимъ нимало не отрицается усовѣршающаяся личность, которой ликъ предносится, какъ ея цѣль, ея идеаль и ея ангель-хранитель. Ибо лика нѣтъ безъ личности; и нѣтъ необходимости мыслить совершенство, какъ простое отрицаніе несовершенства, а можно мыслить его и какъ преодоленіе и восполненіе несовершенства. Тогда совершенство нѣкоторымъ образомъ содержитъ въ себѣ свое преодоленное и преодолеваемое

*) Съ признаіемъ Божьей Ипостаси за единственную истинную личность связуется весьма важный ввопросъ. — Можно ли считать Божью Личность «чистымъ» Духомъ? Если подѣ тѣломъ и тѣлесностью, какъ это не безъ основанія дѣлается и даже съ трудомъ устранимо изъ мысли, разумѣть *тварность*, такъ, конечно, нельзя. Но если подѣ тѣломъ и тѣлесностью мы разумѣемъ *относительную единству множественность этого единства*, и притомъ множественность не такую, какъ наша, т. е., не несовершенную, а *доведенную до своего конца и не только сущую, а и преодоленную*, — *всеединная* Личность Логоса, несомнѣнно, *духовно-тѣлесна*. Логосъ можно тогда даже назвать совершеннымъ и Духовнымъ «*Тѣломъ Божіимъ*», рождающимся, умирающимъ и воскресающимъ, т. е. живымъ и присносущимъ Отцу. Говоримъ же мы здѣсь о Логосѣ, а не о двухъ другихъ Ипостасяхъ, потому, что начало самораскрытія Божества въ рожденіи Сына отъ Отца, и потому, что чрезъ Сына и въ Сынѣ раскрывается Себя все Троицкое Божество.

Нашъ необычный и съ точки зрѣнія традиціонный богословской терминологіи, дерзкій выводъ очень плодотворенъ по своимъ слѣдствіямъ. Благодаря ему уразумѣвается, почему Богъ Отецъ творитъ духовно-тѣлесный міръ *чрезъ* Сына и почему Сынъ воплощается, пріемля тѣло, какъ тварность и несовершенство. Съ другой стороны, становится очевиднымъ, что тѣло не можетъ быть чѣмъ-то излишнимъ, не только въ процессѣ спасенія, а и въ спасенности необходимымъ. Такимъ образомъ окончательно отмѣтаются всѣ ухищренія монофизитства, даже тотъ самый тонкій видъ его, который скрывается въ отрицающемъ его несторіанствѣ. И уже не можемъ мы послѣ этого говорить о безсмертіи духа, но обязаны утверждать христіанскую истину о воскресеніи и вѣчной чрезъ смерть въ смерти Христа жизни всего человѣка, т. е. человѣка, какъ «олицетвореннаго» или «обоженного» духовно-тѣлеснаго существа.

имъ несовершенство. Тогда оно не отдѣлено отъ несовершенства, хотя несовершенство отъ него отдѣлено и знаетъ его лишь, какъ свой идеаль, свое идеальное бытіе. Реальность этого идеальнаго бытія, соотносительнаго несовершенному и столь же, какъ оно, не совпадающаго съ совершенствомъ, и есть реальность ангельскаго міра.

Л. П. К а р с а в и н ъ.

МИСТИКА РАЙНЕРА МАРИЙ РИЛЬКЕ

Недавно умершій нѣмецкій поэтъ Райнеръ Марія Рильке былъ однимъ изъ тѣхъ рѣдчайшихъ геніевъ, которые, вырастая изъ своего времени, вмѣстѣ съ тѣмъ стоятъ какъ бы внѣ времени, непосредственно укорененные въ сверхвременныхъ глубинахъ духа. Что въ наше время лихорадочной суетни, — въ эпоху, гдѣ все отдано мимолетному мигу, и вся стихія современной жизни — то, что Рильке называлъ «жуткой вакханаліей городовъ», — все болѣе опустошаютъ душу, — могъ жить великій поэтъ, вся жизнь котораго освящена тишиной уединенія, все существо котораго погружено въ вѣчность и насыщено Богообщеніемъ — этотъ фактъ даетъ утѣшительное сознаніе неискоренимости духовнаго бытія, образа Божія въ человѣкѣ, голоса Божія въ глубинахъ человѣческаго духа. Этотъ нашъ современникъ былъ роднымъ братомъ по духу Мейстера Экхарта и Ангела Силезія, однимъ изъ величайшихъ выразителей исконнаго мистическаго германскаго духа.

Въ нашу задачу не входитъ общая оцѣнка поэтическаго творчества Рильке. Мы ограничиваемся здѣсь лишь однимъ указаніемъ, имѣющимъ значеніе для предварительной оріентировки и болѣе точнаго отграниченія того поэтическаго матеріала, который мы имѣемъ въ виду при оцѣнкѣ религіознаго содержанія поэзіи Рильке. Творчество Рильке довольно явственно распадается на два разныхъ пласта, которые можно обозначить какъ поэзію

объективно-описательную и поэзію лирическую. Значительную часть своего творчества Рильке посвятилъ объективному художественному описанію предметнаго міра — будь то природа, архитектура, или образъ легендъ, исторіи и современной жизни. Своеобразие его поэтической манеры состоитъ въ томъ, что описаніе никогда не ограничивается внѣшней, наружной реальностью предметовъ, а пытается всегда передать впечатлѣніе, выражающее внутренній *духъ* вещей. Другими словами, его описательная поэзія всегда *символистична*. Для Рильке образы суть какъ бы мимика *жесты* предметовъ (излюбленное его выраженіе), въ которыхъ говоритъ намъ ихъ внутренняя жизнь. При всей значительности этой стороны творчества Рильке, въ ней осуществляется лишь нѣкое объективное и потому безличное художественное мастерство, и здѣсь живая личность самого поэта отступаетъ передъ объективными задачами прообразительнаго искусства. Въ этой «символической» поэзіи Рильке прежде всего великій мастеръ слова, пытливый познаватель и изобрѣтатель тайнъ предметнаго міра, узнаваемыхъ черезъ лики вещей. Правда, и эта сторона творчества связана съ внутреннимъ существомъ Рильке: эта связь обнаруживается именно въ томъ, что его художественное вниманіе направлено на таинственные глубины предметнаго міра, на метафизику, а не эмпирію внѣшняго міра, что онъ чутокъ къ неслышному для эмпирика голосу вещей, въ мелодіи ихъ «пѣнія». («Die Dinge singen, hor'ich so gern» — говоритъ онъ). Но все же на первомъ мѣстѣ здѣсь стоитъ объективное познаніе, поэтъ старается быть чистымъ зеркаломъ вещей: его собственная душа, а потому и послѣдняя, абсолютная глубина жизни остается за предѣлами описываемой здѣсь сферы бытія, не вмѣщается въ эту поэзію, которую можно было бы опредѣлить, какъ художественную метафизику

предметнаго міра. И лишь на высочайшихъ вершинахъ этой символически-описательной поэзіи образцомъ которыхъ являются «Duaneser Elegien») метафизика предметнаго міра достигаетъ такихъ глубинъ, въ которыхъ жизнь міра и жизнь духа сливаюся воедино, и гдѣ описаніе касается уже не отрѣщенной отъ человѣческаго духа сокровенной природы объекта, а той живой божественной атмосферы, въ которую погружено все бытіе и въ которой кончается различіе между внутренней жизнью субъекта и предметной реальностью объекта. Здѣсь объективно-описательная символика сливается съ лирикой, и живая душа поэта сама трепещетъ и поетъ въ этомъ всеобъемлющемъ мистическомъ откровеніи бытія.

Для раскрытія религіознаго содержанія поэзіи Рильке, религіознаго существа его собственнаго духа мы должны поэтому преимущественно использовать его *лирику* (включая и только что упомянутый, трудно опредѣляемый родъ творчества, въ которомъ во всякомъ случаѣ соучаствуетъ лирика). Если объективно-описательная поэзія Рильке символична, то его лирика *мистична*. Чувство укорененности собственной души въ вѣчномъ и абсолютномъ, внутренняго питанія ея потусторонними божественными силами, неразрывно-интимной связи своего «я» съ Богомъ настолько доминируетъ въ лирикѣ Рильке, что лирическія изліянія поэта совпадаютъ съ раскрытіемъ его религіознаго сознанія, его пѣсни суть всегда молитвы или исповѣданія мистическихъ состояній духа, въ которыхъ даруется божественное откровеніе. Пріобщаясь къ лирикѣ Рильке, особенно ясно чувствуешь, что поэтическое сознаніе въ своей послѣдней сущности, въ своемъ завершеніи совпадаетъ съ религіознымъ, что то и другое есть собственно одно и то же, что великая истинная пѣснь хочетъ быть молитвеннымъ гимномъ и лишь въ немъ находитъ свое под-

линное осуществленіе. Рильке самъ опредѣлилъ это существо лирики (въ вступительномъ стихотвореніи къ циклу «Frühe Gedichte»). Если лирика должна выражать внутреннюю жизнь человѣка, то въ чемъ же состоитъ само существо жизни? Въ томленіи и желаніи. Но томиться — это значить «жить въ тревоженіи и знать, что не имѣешь родины во времени», а желать значить «вести тайныя бесѣды съ вѣчностью». «И это — жизнь; и изъ нея вырастаетъ самый одинокій часъ, который съ иной, чуждой другимъ часамъ улыбки молча встрѣчается съ вѣчностью».

Если такова вся вообще лирика Рильке, если у него почти нельзя встрѣтить лирическихъ стихотвореній въ обычномъ смыслѣ этого слова, какъ поэтическихъ изліяній чисто субъективныхъ душевныхъ состояній, и вся его лирика по меньшей мѣрѣ обвѣяна мистикой, ощущеніемъ прикосновенія къ божественнымъ глубинамъ, то эта лирика знаетъ совершенно особыя взлеты и напряженія, въ которыхъ она открыто и сознательно становится всецѣло выраженіемъ религіознаго сознанія. Два раза въ своей жизни Рильке достигалъ этихъ послѣднихъ чистыхъ вершинъ религіозно-поэтическаго вдохновенія: въ своей юности, въ изумительныхъ молитвенныхъ «Stundenbuch», этой книгѣ современныхъ псалмовъ — и въ концѣ своей жизни, — въ послѣдней религіозной умудренности «Сонетовъ къ Орфею» (къ которымъ примыкаютъ и упомянутыя выше «Дуинезскія элегіи»). Въ обоихъ этихъ твореніяхъ, которыя съ чисто поэтической точки зрѣнія суть высшія достиженія художественнаго творчества Рильке, выражены двѣ разныхъ стадіи его «Богосознанія». Послѣ «Херувимскаго странника» Ангела Силезія міровая литература едва ли знаетъ что либо, подобное этой молитвенно-мистической лирикѣ, которая, мы увѣрены, сохранить свое непреходящее значеніе и для того будущаго,

для котораго обычная художественная литература нашего времени отойдетъ въ область исторіи.

Нижеслѣдующій очеркъ опирается преимущественно на эти два «молитвослова» Рильке, какъ на высшія и наиболѣе значительныя достиженія его религіозной лирики, и пытается въ отвлеченно-философскихъ понятіяхъ намѣтить ихъ основное религіозное содержаніе.

I.

Но прежде, чѣмъ говорить, о *содержаніи* религіознаго сознанія Рилке, въ его двухъ разныхъ стадіяхъ, необходимо отмѣтить его общій характеръ. Самое изумительное, — и положительно, и отрицательно одинаково существенное — въ этомъ религіозномъ сознаніи есть то, что оно не обусловлено и не связано *никакой религіозной традиціей*. Рильке родился въ католической семьѣ, но онъ очевидно не имѣлъ сильныхъ дѣтскихъ религіозныхъ впечатлѣній, которыя опредѣлили бы его собственное Богосознаніе. Историческое церковно-христіанское сознаніе, во всѣхъ его конфессіональных формахъ ему совершенно чуждо. Въ *этомъ* смыслѣ онъ сынъ эпохи безвѣрія. Онъ часто касается въ своей поэзіи темъ христіанскаго церковнаго преданія, но внутренне-религіозно эти темы ему совершенно чужды (за немногими исключеніями, которыхъ мы коснемся ниже). Прекрасный циклъ «Жизнь Маріи» принадлежитъ именно къ тому роду описательной поэзіи, гдѣ Рильке — только художникъ-мастеръ, поэтически вживающійся въ чуждый его личнымъ религіознымъ запросамъ духовной матеріаль и художественно-формирующий его, а не вѣрующій человѣкъ. Эти стихи имѣютъ такъ же мало собственнаго, личнаго, религіознаго содержанія, какъ многочисленные другіе

стихи на темы религіознаго преданія человѣчества — будь то житія святыхъ, ветхозавѣтные образы или античные мифы. Правда, къ образу Божьей Матери Рильке имѣлъ и личное отношеніе. Рильке самъ — женственная душа, темы дѣвчества и материнства ему интимно-близки и онъ считалъ даже призваніемъ поэта — быть голосомъ, раскрывающимъ безмолвную саму по себѣ стихію женственности. Наряду съ цикломъ «Пѣсни дѣвушекъ» у него есть (въ книгѣ «Frühe Gedichte») циклъ лирически-прекрасныхъ и трогательныхъ «Молитвъ дѣвушекъ къ Маріи». Но это отношеніе къ образу Божьей Матери — все же только косвенное, и во всякомъ случаѣ не есть подлинная религіозная вѣра. Но самое характерное въ этой его отрѣшенности отъ христіанскаго преданія есть его отношеніе къ образу Христа. Если въ поэтическихъ обработкахъ другихъ, чуждыхъ ему мотивовъ историческихъ религій онъ умѣетъ по крайней мѣрѣ художественно вживаться въ нихъ и находить для нихъ сочувственные тона, то хранимый въ церковномъ преданіи образъ Христа настолько ему чуждъ, что вообще не вмѣщается въ его поэтическое творчество. Во всемъ его и количественно богатѣйшемъ поэтическомъ творествѣ, посвященномъ религіознымъ темамъ и образамъ, встрѣчается только одно единственное стихотвореніе, посвященное темѣ жизни Христа («Der Oelbaum-Garten»). Оно описываетъ ночь въ Гефсиманскомъ саду, и характерно, что его тема есть отчаяніе совершенной богооставленности и что она развивается въ прямой полемикѣ съ евангельскимъ рассказомъ. Образомъ Христа поэтъ пользуется въ этомъ потрясающемъ единственномъ въ своемъ родѣ во всей его религіозной лирикѣ стихотвореніи, чтобы передать, очевидно, опытно ему знакомое предѣльное отчаяніе религіозно-ослѣпшей, потерявшей вѣру души. Въ уста Христа, вмѣсто моленія о чашѣ,

вкладывается вопль послѣдней безнадежности, и поэтъ отвергаетъ возможность явленія ангела-утѣшителя къ тому, кто потерялъ вѣру. Жуткое и удручающее именно своей художественной силой и субъективной правдивостью впечатлѣніе производитъ это стихотвореніе, въ которомъ образъ Спасителя, который долженъ быть величайшимъ утѣшеніемъ, конечнымъ исцѣленіемъ для всякой человѣческой скорби, использованъ именно для выраженія безграничнаго, непоправимаго, послѣдняго одиночества невѣрующей человѣческой души.

И во многихъ другихъ своихъ религіозно-лирическихъ стихахъ Рильке открыто отталкивается, отдѣляетъ себя отъ церковнаго преданія, отъ религіознаго прошлаго. Въ стихотвореніи «Богъ въ средневѣковьи» описывается, какъ люди хотѣли поймать и запереть Бога въ кругъ своей будничной жизни, какъ тяжесть соборовъ была грузомъ, который они привязали къ Нему, чтобы помѣшать Его вознесенію, и какъ они сами въ страхъ бѣжали отъ Него, когда Онъ пришелъ въ движеніе. Правда, Рильке сознаетъ, свое таинственное сродство съ средневѣковымъ монахомъ («у меня есть много братьевъ въ сутанахъ...»), — и первая часть «*Stundenbuch*»-а такъ и называется «о монашеской жизни», — но онъ тотчасъ же противопоставляетъ свое личное богосознаніе тому, которое открылось въ ихъ вѣрѣ. Онъ говоритъ о томъ, что «вѣтвь отъ древа — Бога», расцвѣтшая нѣкогда въ Италіи, преждевременно отцвѣла, не принеши плода: онъ ждетъ расцвѣта новой, невиданной доселѣ вѣры въ Бога, подлиннаго лѣтняго ея созрѣванія въ невѣдомой странѣ, «гдѣ каждый одинокъ, какъ я», и предсказываетъ, что тогда люди «разобьютъ колокола», уже не нужные въ грядущіе тишайшіе дни». И если въ тѣ прекрасныя прошлыя времена Дѣва Марія была прославлена, какъ свѣтлая царица міра, то разрушающіяся колонны и своды, и

отголоски безчисленныхъ пѣснопѣній снова ее обременили, ея взоръ обратился къ «грядущимъ ранамъ», она снова скорбитъ, и ангелы не утѣшаютъ ее: «увы, она еще не родила величайшаго». (Такъ Рильке разгадываетъ для себя образъ Богоматери у Ботичелли). Въ другихъ мѣстахъ Рильке неоднократно говоритъ въ общей формѣ, что образъ Божій для него — только стѣны, отдѣляющіе его отъ Бога.

Изъ этой отрѣшенности Рильке отъ религіознаго прошлаго и чуждости ему, изъ этого сознанія своего полнаго религіознаго одиночества, есть только два замѣчательныхъ исключенія, двѣ точки, въ которыхъ Рильке связываетъ свое общественное, интимно-личное религіозное сознаніе съ религіозной культурой прошлаго. Одно изъ нихъ есть образъ Франциска Ассизскаго, апостола бѣдности и отрѣшенности, восторженнымъ гимномъ къ которому, какъ къ «великой вечерней звѣздѣ бѣдности» онъ заканчиваетъ, какъ мощнымъ минорнымъ аккордомъ, свой «Stundenbuch». Другое исключеніе, для насъ, русскихъ, особенно интересное, есть религіозное впечатлѣніе отъ православнаго храма (въ прекрасномъ его описаніи въ стихотвореніи «Selten kommt die Sonne in Sobor»), къ которомъ поэтъ «съ содроганіемъ созерцаетъ» истинный престолъ Бога; и единственный ликъ, въ которомъ онъ непосредственно узнаетъ подлинное присутствіе Бога, есть лицо русскаго нищаго, «бородатаго мужика».*) За этими двумя исключеніями — свидѣтельствующими о томъ, что потенциально его душа все же не чужда была великой соборной реальности церкви и искала связи съ ней — остает-

*) Отношеніе Рильке къ Россіи и славянству вообще — онъ родился въ Чехіи, въ юношескихъ своихъ стихахъ передаетъ впечатленія своей славянской родины, а позднѣе жилъ въ Россіи, впутренне ознакомился съ ея духовной культурой и часто поминаетъ образъ Россіи. Это есть особая, въ высокой степени интересная тема, которая, однако, не можетъ вмѣститься въ предлагаемое очеркъ.

ся въ силѣ общее утвержденіе, что религіозное сознаніе Рильке было оторвано отъ историческаго христіанства и не могло найти въ немъ духовнаго питанія для себя.

По складу своей духовной природы, и, очевидно, также по условіямъ своего духовнаго воспитанія, Рильке — строжайшій индивидуалистъ. Онъ не только сознаетъ себя одинокимъ, «отрѣшеннымъ отъ всѣхъ и отверженнымъ всякой толпѣ», не только стремится къ одиночеству, но и считаетъ его своимъ призваніемъ, своей религіозной обязанностью. Ибо основное, чего онъ ищетъ, есть совершенная непосредственность религіознаго опыта, интимно-личное воспріятіе Божества. Онъ остро сознаетъ новизну своего религіознаго опыта, и потому всякую связь съ традиціей испытываетъ, какъ стѣсненіе, какъ насильственное сгибаніе своего религіознаго духа. «Нигдѣ я не хочу быть согнутымъ, ибо согнутое есть «лживое» (*«denn dort bin ich gelogen, wo ich gebogen bin»*). Въ одномъ изъ прекраснѣйшихъ стихотвореній *Stundenbuch*-а онъ воспѣваетъ эту свободную непосредственность своего религіознаго сознанія: «Я вѣрю во все, еще никогда не сказанное, я хочу освободить мои святѣйшія чувства. То, чего еще никто не осмѣливался желать, станетъ нѣкогда для меня произвольнымъ. Если это, дерзновенно, то, Боже, прости меня. Я хочу этимъ лишь сказать: моя лучшая сила должна быть произвольнымъ порывомъ, безъ озлобленія и колебаній ; вѣдь такъ любятъ тебя дѣти. Я хочу какъ теченіе рѣки, широкимъ рукавомъ вливаться въ открытое море, и этимъ нарастающимъ приближеніемъ къ Тебѣ исповѣдать Тебѣ, возвѣстить Тебя, какъ никто прежде. И если это — гордыня, то дай мнѣ быть гордымъ, за мою молитву, которая такъ строго и одиноко стоитъ передъ твоимъ облачнымъ челомъ».

И надо сказать, что это дерзновеніе у Рильке

вполнѣ оправдано. Если отсутствіе, сознательное отрицаніе и отверженіе связи съ традиціей, съ соборнымъ опытомъ человѣчества въ духовной жизни вообще, и въ религіозной въ особенности, ведетъ у посредственныхъ натуръ къ духовной убогости или къ безплодному нарочитому оригинальничанію, то у натуръ подлинно гениальныхъ это бѣгство отъ внѣшней связи есть лишь свидѣтельство потребности черезъ свободное самоуглубленіе и самообнаруженіе найти внутреннюю связь съ началами общими и всечеловѣческими. Въ послѣднихъ глубинахъ своей личности геній, внѣшне одинокій и отрѣшенный, крѣпко укорененъ въ общемъ, и именно тогда, когда онъ свободно раскрываетъ самого себя, не заботясь о согласованіи своего опыта съ чужимъ, онъ открываетъ тотъ глубинный смыслъ бытія, который имѣетъ всеобщее значеніе, и потому его опытъ совпадаетъ съ великимъ соборнымъ опытомъ человѣчества. Рильке это часто самъ сознаетъ и высказываетъ: «Мы слышимъ часто о времени, но творимъ мы вѣчное и древнее». («Stundenbuch»). Особенно сильно звучитъ этотъ мотивъ въ послѣднемъ, самомъ совершенномъ и религіозно-умудренномъ его твореніи, въ «Сонетахъ къ Орфею». «Все торопливое — быстро пройдетъ оно; лишь неизмѣнное насъ освящаетъ». И въ другомъ мѣстѣ: «Пусть быстро мѣняется міръ, какъ облаковъ очертанья, но заверщенное все къ древнему ниспадаетъ». Онъ понимаетъ и смыслъ истинной, внутренней соборности и выражаетъ его съ полной философской точностью: «Лишь одинокому дается откровеніе, но многимъ одинокимъ дается больше, чѣмъ узкому одному. Каждому является иной Богъ, пока всѣ въ слезахъ не постигнуть, что сквозь ихъ безконечно-далекія мнѣнія, сквозь ихъ узрѣнія и отрицанія, различаясь лишь по своимъ проявленіямъ, проходитъ одинъ Богъ, какъ единая волна». («Stundenbuch»).

Но если индивидуальная свобода здѣсь не противорѣчитъ общности, а напротивъ именно и ведетъ къ ней, то и обратно. Всечеловѣчески-вѣчный смыслъ, здѣсь достигаемый, находится въ неразрывномъ единствѣ съ новизной, съ неповторимымъ своеобразіемъ духовнаго достиженія. Такой характеръ присущъ всему истинно-творческому въ духовной жизни, и въ частности — въ области религіозной — всякому подлинному *откровенію*. Самое характерное и — по нашему времени — изумительное въ *формѣ* религіознаго сознанія Рильке есть то, что оно носитъ печать *непосредственнаго откровенія*. Поэтъ говоритъ намъ лишь о томъ, что онъ пережилъ и узналъ въ личномъ опытѣ. Но именно въ этомъ личномъ опытѣ, съ совершенной непосредственностью и послѣдней очевидностью, ему открывается Богъ. Рильке видитъ и чувствуетъ Бога съ наивностью младенческаго сознанія, которому кажется, что оно впервые вообще увидало что-то, чего еще никто до него не зналъ, но и съ той непосредственной достовѣрностью, которою обладаетъ такое видѣніе. Для него — Богъ — не идея, не понятіе, которое онъ узналъ отъ другихъ; Богъ есть для него очевидная реальность, имъ самымъ открытая, — реальность, которую онъ, казалось бы, повѣдалъ бы другимъ съ такой же убѣжденностью, если бы даже никто до него не зналъ о ней. Въ нашъ вѣкъ, когда въ духовной жизни доминируетъ или чистое безвѣріе, религіозная слѣпота, или же вѣра, перенятая по наслѣдству и лишь въ малой мѣрѣ подкрѣпленная личнымъ опытомъ, — это раскрытіе вѣры изъ непосредственнаго личнаго откровенія производитъ — совершенно независимо отъ ея содержанія и степени ея полноты — впечатлѣніе разительное и незабываемое. То, что въ наше время жилъ гений, который внѣ всякой сознательной связи съ религіозной традиціей, пережилъ очевидность бытія

Божія и повѣдалъ о немъ, какъ о реальности, въ которой цѣликомъ укоренено все его человѣческое существо, — должно имѣть для современности нѣкоторое совершенно исключительное воспитательное значеніе. Это дѣлаетъ Рильке какъ бы призваннымъ наставникомъ вѣры для современнаго человѣка. Если послѣднее содержаніе откровенія вѣчно, какъ вѣченъ самъ Богъ, то каждой исторической эпохѣ свойственна особая, адекватная строю ея сознанія, форма откровенія. Какъ говорить Вл. Соловьевъ

... многое уже невозможно нынѣ:
Цари на небо больше не глядятъ,
И пастыри не слушаютъ въ пустынь,
Какъ ангелы о Богѣ говорятъ.

Откровеніе современнаго человѣка, — иначе говоря: то, что онъ можетъ воспринять съ послѣдней очевидностью откровенія — носить иной характеръ, чѣмъ откровенія, доступныя прежнимъ эпохамъ. На этомъ основана совершенно особая религіозная *убѣдительность* Рильке для современнаго сознанія. Здѣсь возвѣщаетъ намъ Бога не древній пророкъ и апостолъ, языкъ и понятія котораго мы еще должны переводить и истолковывать для себя, но и не просто современный толкователь чужого и древняго опыта, а именно нашъ современникъ, на нашемъ собственномъ языкѣ, въ формѣ, непосредственно захватывающей нашу душу, говорящій намъ о радостной очевидности Богообщенія. Пусть его религіозный опытъ менѣе богатъ, менѣе осязательно-воплощенно конкретенъ, чѣмъ опытъ древнихъ богоизбранныхъ учителей вѣры, пусть въ его эмпирическомъ духовно-нравственномъ обликѣ мы не находимъ чертъ, которыми отмѣчены древніе пророки, святые, — тѣмъ болѣе убѣдительна для насъ его исповѣдь и пропо-

вѣдь, свидѣтельствующая, что Богъ близокъ и нашей грѣшной и маловѣрной эпохѣ и можетъ непосредственно открываться и духу, родному намъ по воспитанію и складу.

II.

Если мы теперь отъ описанія характера Бого-сознанія Рильке перейдемъ къ изложенію его *содержанія* — и притомъ прежде всего какъ оно открывается въ «*Stundenbuch*», — то естественнымъ переходомъ для насъ будетъ указаніе на ту его черту, которая образуетъ какъ бы грань между обѣими этими темами. Мы имѣемъ въ виду специфическую *самоочевидность* для Рильке бытія Бога. Она стоитъ въ связи съ мистическимъ характеромъ его религіознаго опыта. Рильке ближайшимъ образомъ усматриваетъ Бога въ нѣкоторомъ непосредственномъ общемъ жизнеучаствіи, можно было бы сказать, — въ нѣкомъ органическомъ ощущеніи. Онъ какъ бы чувствуетъ Бога въ своей собственной крови. Объ этомъ свидѣлствуютъ, напримѣръ, такіа Слова:*)

Мнѣ очи потуши — Тебя я увижу,
Мнѣ уши Ты замкни — Тебя я слышу,
Безъ ногъ къ Тебѣ итти не устану,
Безъ устъ къ Тебѣ могу взывать въ молитвѣ.
Сломай мнѣ руки — и моимъ я сердцемъ
Тебя схватить съумѣю, какъ рукою.
Пусть станетъ сердце—мозгъ мой будетъ, биться.
И если Ты спалишь мой мозгъ пожаромъ,
Въ моей крови Тебя нести я буду.

*) Здѣсь, какъ и въ нѣкоторыхъ другихъ мѣстахъ, мы, будучи не состояни дать настоящимъ стихотворный переводъ, пытаемся передать нѣмецкій текстъ въ ритмованіи, по образцу подлинника, прозѣ, чтобы хоть въ слабой мѣрѣ дать русскому читателю ощутить непосредственное дѣйствие поэзіи Рильке.

Поэтому ему не только не нужны, ему чужды, и враждебны всякія доказательства и косвенныя удостовѣренія бытія Божія, какъ несоотвѣтствующія самому содержанію открывающейся здѣсь реальности и ея истинному отношенію къ нашему духу. «Всѣ, кто Тебя ищутъ, искушаютъ Тебя» — говоритъ онъ; «я не хочу отъ Тебя суетъ доказательствъ... Не твори чудесъ ради меня». Объ обычномъ отношеніи человѣческаго сознанія къ бытію Бога, какъ къ нѣкоторой скрытой отъ насъ, трансцендентной намъ и потому сомнительной реальности онъ говоритъ: «Носятся слухи, подозрѣвающіе Твое бытіе, и сомнѣнія, затушевывающія Тебя. Косные и мечтательные люди не довѣряютъ своему собственному пылу и хотятъ, чтобы горы истекали кровью, ибо безъ того они не повѣрятъ въ Тебя. Но ты склоняешь свой ликъ. Ты могъ бы въ знакъ великаго суда, взрѣзать жилы горъ, но Тебѣ нѣтъ дѣла до язычниковъ. Ты не хочешь спорить со всѣми хитроуміями, и не ищешь любви дневного свѣта... Тебѣ нѣтъ дѣла до вопрошающихъ...» Молодого брата-монаха онъ поучаетъ, что спасеніе отъ плотскихъ искушеній — въ томъ чувствѣ Бога, которое «какъ слухи по темнымъ улицамъ, носится въ твоей темной крови». Богъ всегда открываетъ себя; лишь когда недостойный вопрошаетъ его, Онъ «упивается своей молчаливостью».

Непосредственное имманентное присутствіе Бога въ человѣческой душѣ, или непосредственная вкорененность душъ въ Бога, словомъ, неразрывная и неотмыслимая сопринадлежность, внутренняя связь между человѣкомъ и Богомъ, въ силу которой подлинное человѣческое жизнечувствіе и самочувствіе есть въ своей послѣдней полнотѣ и глубинѣ *тѣмъ самымъ* и Богочувствіе или Богоузнаніе — таковъ въ отвлеченной философской формулировкѣ характеръ Богосознанія Рильке. Внѣшне чуждый буквѣ христіанскаго догмата Бо-

гочеловѣчества, Рильке глубоко и непосредственно ощущаетъ его сокровенный мистическій смыслъ; исконную сопринадлежность Бога и человѣка, нераздѣльное и несліянное двуединство Богочеловѣчества. Этотъ смыслъ ближайшимъ образомъ открывается въ сознаніи немысленности *человѣка* безъ отношенія къ Богу, т. е. въ сознаніи какъ бы прирожденной, навсегда данной, неотмыслимой очевидности бытія Бога для человѣческаго духа — въ томъ, что позднѣе было философски формулировано, какъ «онтологическое доказательство» бытія Бога: Богъ для человѣческаго духа непредставимъ, какъ только внѣшній и потому «случайный» объектъ, какъ что-то, что можетъ быть, но можетъ и не быть; Онъ есть, напротивъ, неотмѣнимо-вѣчная основа самого человѣческаго сознанія, отрицаніе котораго столь-же и даже еще болѣе немыслимо, чѣмъ самоотрицаніе человѣческаго духа; нѣтъ такого человѣческаго «я», которое не только на словахъ, (какъ «безумецъ» псалмопѣвца), но подлинно осмысленно могло бы сказать, что «Бога нѣтъ», ибо это значило бы сказать: *ничего нѣтъ*, значить, нѣтъ и моего я, высказывающаго это утвержденіе. Но Рильке, по примѣру другихъ наиболѣе глубокихъ и духовно-свободныхъ мистиковъ (Ангель Силезій) дерзновенно утверждаетъ и обратное отношеніе: не только человѣкъ немыслимъ безъ Бога, но и «*Богъ немыслимъ безъ человѣка*». Исконная сопринадлежность Бога и человѣка есть связь, какъ бы конструирующая само *понятіе* Бога. Въ этомъ смыслѣ Рильке говоритъ: «Я не хочу знать, гдѣ Ты: говори мнѣ отовсюду... Я иду къ Тебѣ повсюду и всѣмъ своимъ существомъ: *ибо, кто былъ быя, и кто былъ бы Ты, если бы мы не понимали другъ друга.*» Въ дерзновенномъ для обычной доктрины, но и глубоко трогательномъ своимъ чувствомъ интимной близости къ Богу, поэтическомъ вариантѣ извѣстнаго изрѣченія Ангела Си-

лезія Рильке говорить: «Что съ Тобой будетъ, Боже, если я умру. Я — твоя кружка... Твое питье... Твое одѣяніе и Твое дѣло, безъ меня Ты потеряешь свой смыслъ. Безъ меня у Тебя нѣтъ родного дома, въ которомъ Тебя встрѣчаютъ теплыя слова; я — мягкая сандалія, которая тогда спадетъ съ Твоей усталой ноги... Твой взоръ, который моя щека пріемлетъ, какъ мягкое ложе, будетъ долго искать меня и ляжетъ наконецъ на чуждые камни. Что съ Тобой будетъ, Боже. Мнѣ жутко за Тебя!» Въ другомъ стихотвореніи («Du, Nachbar Gott») поэтъ представляетъ себѣ, что Богъ одиноко поκειται рядомъ съ нимъ въ сосѣдней комнатѣ и нуждается въ его уходѣ. И онъ утѣшаетъ Бога: «Я все время прислушиваюсь, дай только знакъ; я — совсѣмъ близко отъ Тебя; насъ отдѣляетъ лишь случайная, тонкая стѣна; и, можетъ быть, по первому зову — Твоему или моему — она безшумно рухнетъ».

Это парадоксальное заостреніе чувства неразрывно-интимной связи человѣческой личности съ Богомъ пріобрѣтаетъ у Рильке и иное выраженіе, къ которому мы еще вернемся ниже. Болѣе обычная и постоянная его сторона есть сознаніе укрѣпленности, охраненности, прочности человѣческаго существа въ лонѣ Божіемъ. Поэтъ чувствуетъ себя ребенкомъ, просыпающимся «послѣ каждого страха и каждой ночи съ спокойной увѣренностью новой встрѣчи съ Богомъ. Богъ — «глубокая сила», которая тихо раститъ человѣческую душу и освящаетъ ея будни. Богъ объемлетъ насъ, какъ платье; мы точно горныя жилы «въ твердомъ величій Божіемъ». Божья «борода» «прорастаетъ» сквозь всѣ вещи. Отсюда не непосредственная увѣренность въ безсмертіи души. «Знаешь ли, ты о томъ, будто меня никогда не было? Ты отвѣчаешь: нѣтъ. И я чувствую: если только я не буду торопиться, я никогда не могу пройти. Вѣдь я больше, чѣмъ

сонъ во снѣ: лишь то, что рвется къ краю, подобно дню или звуку: оно вырывается изъ Твоихъ рукъ, ища для себя свободы, и грустно Твои руки отпускають его...» — «Я не могу повѣрить, чтобы маленькая смерть, на которую мы ежедневно смотримъ сверху внизъ, была для насъ заботой и нуждой. Я не могу повѣрить, чтобы она на самомъ дѣлѣ угрожала намъ. Мое сознаніе глубже, чѣмъ хитрая игра съ нашимъ страхомъ, которою она забавляется; я — тотъ міръ, изъ котораго она, заблудившись, выпала».

Но въ чемъ же само содержаніе Богосознанія Рильке, какъ онъ представляетъ себѣ Бога или что подъ нимъ мыслить? Конечно, здѣсь нельзя искать точныхъ опредѣленій, и не только потому, что Рильке — поэтъ, а не философъ, или богословъ. Для этого отсутствія опредѣленій есть и болѣе глубокая положительная причина. Рильке мистикъ, и, какъ таковой, онъ примыкаетъ къ великой древней традиціи мистиковъ, къ тому, что называется «отрицательнымъ богословіемъ». Неуловимость, трансцендентность въ отношеніи нашего разума, невыразимость Бога въ «дневныхъ» разсудочныхъ категоріяхъ онъ воспринимаетъ именно какъ самоочевидное содержаніе своего воспріятія Бога. Богъ для Рильке есть объектъ «docta ignorantia», достижимый именно черезъ сознаніе нашего невѣдѣнія, или, — что то же — *concidentia oppositorum*, единство противоположныхъ опредѣленій. Къ нему примѣнимы сразу самыя различныя опредѣленія, и именно лишь въ ихъ единствѣ, а не въ какомъ либо отдѣльномъ изъ нихъ выражается невыразимая природа Бога. Поэтому мы встрѣчаемъ у Рильке самыя разнородные образы и уподобленія въ примѣненіи къ Богу: Богъ и старецъ съ сѣдой бородой, и дитя, и великій храмъ, который тщетно пытается до конца построить человѣчество, и лѣсъ и пѣсня и безконечно-многое другое. «Ты лѣсъ

противорѣчій», — говоритъ въ одномъ мѣстѣ Рильке: «Я могу баюкать Тебя, какъ ребенка, и все же твои страшныя проклятія осуществляются надъ народами».

Это многообразіе опредѣленій не есть здѣсь расплывчатость, несовершенство нашего знанія. Мы имѣемъ здѣсь дѣло не просто съ *ignorantia*, съ невѣдѣніемъ или безсиліемъ человѣческаго духа воспринять Бога, а какъ уже указано, именно съ *docta ignorantia*, съ такимъ «невѣдѣніемъ» (съ точки зрѣнія рациональнаго незнанія), которое само выражаетъ совершенное, опредѣленное *сверхрациональное* видѣніе, именно непосредственное усмотрѣніе эминентной, выходящей за предѣлы разсудочныхъ опредѣленій, природы Бога. У Рильке это Богосознаніе приобретаетъ совершенно конкретное выраженіе, близкое къ основной интуиціи всей нѣмецкой мистики. Онъ воспринимаетъ Бога, какъ «*тьму*, какъ темную, неуловимую для взора и лишь въ непосредственномъ переживаніи человѣческаго сердца открывающуюся первооснову бытія, аналогичную «*Ungrund*» у Якова Беме. «Какъ бы глубоко я не погружался въ себя, я вижу моего Бога темнымъ, подобнымъ ткани множества корней, въ молчаніи впивающимъ влагу. Я ничего не знаю, кромѣ того, что я вздымаюсь изъ Его теплоты, и что всѣ мои вѣтви укрѣплены въ спокойной глубинѣ». Поэтъ «любитъ тьму больше, чѣмъ пламя, которое, блистая ограничиваетъ міръ», тьма все содержитъ въ себѣ, все объемлетъ, въ ней человекъ чувствуетъ рядомъ съ собой біеніе великихъ силъ». «Столько ангеловъ ищутъ Тебя въ свѣтѣ, достигая своимъ челомъ звѣздъ и стараясь узнать Тебя въ ихъ блескѣ. Мнѣ же кажется, что они отвернули свое лицо отъ Тебя и удаляются отъ складокъ Твоего одѣянія. Ибо Ты самъ былъ лишь гостемъ золота. Лишь въ угоду времени, которое умолило Тебя, Ты являлся какъ царь кометъ, съ

потокомъ свѣта вокругъ чела; но Ты вернулся домой, когда это время прошло. Твои уста совсѣмъ темны, и Твои руки — изъ чернаго дерева». Всѣ взлеты къ свѣту, всѣ порывы къ дневной ясности кажутся поэту отрывомъ отъ той глубины, въ которой «темнѣетъ Богъ». Даже свѣтлые ангелы пребываютъ у самаго края Бога, въ опасномъ сосѣдствѣ Люцифера, этого «князя въ царствѣ свѣта», чело- котораго такъ круто ниспадаетъ къ великому блеску «ничто», что «обожженный, онъ самъ томится по тьмѣ». Символомъ ночи и тьмы проходитъ черезъ всю мистическую поэзію Рильке этой эпохи. Подобно Новалису и нашему Тютчеву, онъ воспѣваетъ «святую ночь», а также вечеръ, въ которомъ стихія ночи побѣждаетъ блескъ и томленіе дня. Но, въ отличіе отъ Тютчева, онъ видитъ въ ночи не хаосъ, не бездну, ужасающую человѣческій духъ, а именно послѣднюю, божественную твердыню бытія. Правда, онъ знаетъ и ночной страхъ, когда люди въ ужасѣ блуждаютъ впотьмахъ, ищутъ себѣ пріюта и не находятъ его; но спасеніе отъ этого страха онъ видитъ не въ дневномъ свѣтѣ, а именно въ послѣдней, тоже незримой и темной глубинѣ Бога, въ Томъ, «кто темнѣе и ночнѣе ночи», въ «Единственномъ, который бодрствуетъ безъ свѣта и не боится». Среди глубочайшей тьмы мы видимъ Его присутствіе; Онъ вырастаетъ, какъ дерево, изъ земли, «подымается отъ земли, какъ благоуханіе въ наше склоненное лицо».

Символь ночи и тьмы играетъ въ мистическомъ сознаніи Рильке двоякую роль. Съ одной стороны, онъ есть выраженіе *docta ignorantia* въ отношеніи Бога, выраженіе сверхраціональной, всеобъемлющей природы Бога, доступной не отчетливому узрѣнію, а только живому чувству. И съ другой стороны, онъ говоритъ о Богѣ, какъ о послѣдней глубинѣ, какъ о прочной первоосновѣ бытія, какъ о темной *почвѣ*, въ которую погруженъ корень

нашей жизни. Въ этомъ отношеніи его могутъ замѣнять и другіе, аналогичные по своему смыслу, символы. Богъ есть у Рильке «грузъ», который удерживаетъ насъ въ бытіи, спасая отъ беспочвеннаго витанія въ воздухѣ — сила тяготѣнія, которая любовно проникаетъ и подхватываетъ всѣ вещи и отъ которой тщетно и суетно пытается отрѣшиться бунтующій человѣкъ, — жизненный сокъ, который таится въ сѣмени и жертвенно отдаетъ себя произрастанію дерева, проходя сквозь его корни и стволъ и воскресая въ его цвѣтущей листвѣ. Во всѣхъ этихъ и многихъ другихъ, имъ подобныхъ, символахъ Рильке передаетъ первичный *онтологизмъ* своего мистическаго жизнеощущенія. Все истинно-сущее, все имѣющее подлинныя корни, живетъ въ Богѣ и Богомъ, ибо Богъ есть именно вѣчная, всепроникающая первооснова бытія, какъ бы нѣдра материнскаго лона, любовно объемлющая упокоющую и питающую всякую жизнь. Отрывъ отъ этого лона, жажда самочиннаго отрѣшенно-свободнаго бытія, бѣгство къ дневному свѣту, къ суетѣ внѣшней реальности, есть грѣхопаденіе. Символамъ ночи и дня соотвѣтствуютъ въ этой свзи Богъ, какъ истинное и вѣчное бытіе и царство времени.

Я знаю, мѣряя умомъ —
Что близко, что вдали,
И время заблется кругомъ,
Но ты — еси, еси!

Время — «страшный городъ», надъ которымъ истинное вѣчное бытіе покоится, какъ «тишина звѣзднаго неба». Время — «глубочайшая боль» — Бога, и Онъ вложилъ въ него «женщину, обильную Смерть», жуткую вакханалію городовъ, безуміе и царей». Вся міровая исторія представляется поэту нѣкимъ возстаніемъ царства времени, слѣпо

влекомаго исканіемъ «пустого свѣта», какъ бы отрывомъ отъ почвы неотесанныхъ камней, съ грохотомъ низвергающихся въ бездну. Желѣзо, скованное въ этомъ царствѣ времени въ машинахъ и золото, хранимое въ сокровищницахъ — даже они томятся по роднымъ нѣдрамъ, изъ которыхъ они насильственно похищены, и нѣкогда вернуться въ нихъ. Богъ только до времени покорно терпитъ все это безчинство; онъ даруетъ, быть можетъ, еще часъ жизни городамъ, и два часа — церквямъ и монастырямъ, и еще семь часовъ — ежедневному труду крестьянина, но потомъ, въ часъ невыразимаго ужаса, Онъ отниметъ свой незавершенный образъ отъ всѣхъ вещей; и снова станетъ лѣсомъ, водой и первобытной дикостью. «Время и вѣтеръ» заглушили во множествѣ ушей Божьи пѣсни, и потому Богъ умолкъ; и поэтъ чувствуетъ свое призванье сблечь всѣ эти пѣсни и вернуть ихъ Богу.

Богъ, какъ вѣчность, есть, въ отличіе отъ шума времени, тишина. «Ты — тишайшій изъ всѣхъ, проходящихъ черезъ тихіе дома». Богъ приходитъ такъ тихо, что его можно совсѣмъ не замѣтить, и люди не видятъ, какъ образъ книги жизни вдругъ становится прекраснымъ, осѣненные Его тѣнью, и не слышатъ Бога, потому что всѣ вещи неустанно поютъ Его, только иногда тише, иногда — громче. «Ты привыкъ такъ тихо быть (*Du hast so eine leise Art zu sein*), что тѣ, кто даютъ тебѣ громкія имена, уже теряютъ твое сосѣдство». Отъ рукъ Божіихъ, вздымающихся, какъ горы, выходитъ темная, нѣмая сила невидимо и неслышно направляющая наши чувства.

Можно было бы подумать, что въ этомъ чувствѣ Бога, какъ вѣчности, тишины и тьмы, какъ отрѣшенной отъ всего опредѣленнаго и частнаго общей первоосновы или почвы бытія, какъ великаго «ничто» (въ положительномъ, а не въ отрицательномъ смыслѣ этого понятія) выражается понятіе безлич-

наго, пантеистически мыслимаго Бога. Но Богъ, какъ безличное «все» или «ничто» не исчерпываетъ полноты и конкретной жизненности религіознаго сознанія Рильке. У Рильке, какъ у всѣхъ подлинныхъ мистиковъ, чувство неизмѣримой умомъ всеобъемлющей широты и бездонной глубины божественнаго бытія не противорѣчитъ личному отношенію къ Богу, какъ къ личности, не исключаетъ его, а, напротивъ, гармонически сочетается съ нимъ. Конечно, Богъ для Рильке не есть личность въ томъ обычномъ смыслѣ, въ которомъ это понятіе приложимо къ единичному ограниченному человѣческому существу, и несовмѣстимо съ вездѣсущіемъ и абсолютностью. Но одновременно съ этимъ Богосознаніе Рильке, какъ указано, все проникаетъ интимно-любовнымъ, *личнымъ* отношеніемъ къ Богу. Бога, эту таинственную глубину и первооснову бытія, онъ непосредственно ощущаетъ, какъ родную душу, съ которой онъ стоитъ не только въ неразрывной связи, но и въ непрерывномъ личномъ общеніи. Наше разсудочное различеніе между безличнымъ и личнымъ, между всеобщимъ и конкретно-единичнымъ оказывается, съ точки зрѣнія живого религіознаго опыта, столь же неадекватнымъ, одностороннимъ, ограниченнымъ, чуждымъ живой конкретной полноты Божьяго существа, какъ и всѣ остальные разсудочныя опредѣленія. То, что Богъ есть всеобъемлющая первооснова бытія, не мѣшаетъ ему быть конкретнымъ живымъ существомъ. Эту необходимую двойственность Богосознанія Рильке выражаетъ иногда съ замѣчательной характерной для него философской точностью: «Ты — волна, омывающая всѣ вещи... море, изъ котораго иногда поднимаются земли... Ты — молчаніе свѣтлыхъ ангеловъ и скрипокъ; и скрытъ въ молчаніи здѣсь Тотъ, къ кому склоняются всѣ вещи, отягощенные лучами его силы. Но развѣ Ты — только все, а я — единый, отдаю-

щійся Тебѣ или возстающій противъ Тебя? Не есмь ли я, наоборотъ, всеобщее, не есмь ли я все, когда я плачу, а Ты — единый внимающій этому? Отдаваясь божественной «тѣмѣ», поэтъ отдается объятіямъ «слѣпого старца», который имѣетъ все внутри себя», какъ ребенокъ, сидитъ у Него на колѣняхъ, поетъ Ему Его собственныя, забытыя имъ пѣсни, и старецъ любовно принимаетъ дѣтскую ласку когда поэтъ бродитъ рукой по Его бородѣ. Или поэтъ чувствуетъ свою душу женщиной, Руфью, которая послѣ тяжкаго дневного труда, нарядившись въ лучшее платье и умащенная благовоніями, какъ покорная раба ложится у ногъ своего господина. Но по большей части Богъ есть для него незримый сосѣдъ, «гость», посѣщающій человѣка въ тихіе вечера, свидѣтель и создатель тайнъ человѣческой души, вѣчный взоръ, глядящій черезъ плечо одинокаго, вѣрный спутникъ и другъ души, покинутой людьми и погруженной въ себя саму. И поэтъ восклицаетъ:

Ты нуженъ мнѣ, о мой родитель,
Благой сосѣдъ любой нужды,
Моихъ страстей нѣмой свидѣтель,
Какъ хлѣбъ, Господь. Ты нуженъ мнѣ!

И Богъ отвѣчаетъ нѣжной лаской на тоску человѣка. Богъ всемогущъ и можетъ быть грознымъ, отъ гнѣва Его содрогается земля и трепещутъ народы, но Его непосредственная положительная связь съ міромъ — иная. Подобно сумеркамъ, тихо спускающимся на землю, Богъ ласкаво, еле слышно кладетъ Свою руку на голову человѣка, и лишь этимъ нѣжнейшимъ, тишайшимъ прикосновеніемъ Онъ держитъ міръ и привлекаетъ его къ Себѣ.

Чувство интимной близости, кровной любви къ Богу приникаетъ собой всю религіозную лирику Рильке, и онъ находитъ для ея выраженія самыя

нѣжныя, трогательныя, умиляющія слова. Но именно поэтому онъ долженъ искать новыхъ, неслыханныхъ доселѣ словъ, и новыхъ, дерзновенныхъ понятій, чтобы точнѣе и полнѣе выразить всю интимность и нѣжность своего чувства и отношенія къ Богу. Мы уже приводили выше поэтическія выраженія, въ которыхъ любовь къ Богу принимаетъ парадоксальную форму заботы о Немъ, безпокойства за Его судьбу. И въ другихъ мѣстахъ поэтъ любитъ оборачивать обычное отношеніе между человѣкомъ и Богомъ. Христіанскій мотивъ нищеты, безпріютности и отверженности, какъ судьбы Бога въ мірѣ, находитъ глубокій и своеобразный отголосокъ въ его поэзіи. Съ неподражаемой силой воспѣваетъ онъ предѣльное одиночество и отверженность Бога, по сравненію съ которыми даже смертная тоска замерзающей на улицѣ птички, одиночество голодной собаки, великая печаль звѣрей, запертыхъ въ клѣтку, есть ничто. Въ завываніи бурь ему слышится плачъ Бога «тихаго», безпріютнаго, который не можетъ, войти въ «міръ», «который, «какъ отверженный прокаженный, обходитъ города» «Ты — просящій и робкій», «дрожащій звукъ», еле слышный «въ силѣ громкихъ голосовъ». Ты никогда иначе не учишь о себѣ, ибо Ты не окруженъ красотой и къ Тебѣ не влечется богатство, Ты — простой... Ты — бородатый мужикъ во вѣки вѣковъ». И поэтъ воспѣваетъ истинную бѣдность, это «великое сіяніе изнутри», какъ подражаніе Богу. Въ образѣ темнаго, бородатаго нищаго въ русскомъ храмѣ поэтъ видитъ ликъ Божій, и онъ чувствуетъ, что Богъ, который не находитъ себѣ покоя въ шумномъ ходѣ времени, имѣетъ пріютъ въ сердцѣ мужика. Само сотвореніе міра поэтъ мистически чувствуетъ, какъ средство къ исцѣленію Бога. «Ничто» было раной на тѣлѣ Божіемъ, и Онъ сотворилъ міръ, чтобы приложить его къ своей ранѣ

и охладить ее. И мы лежимъ теперь на «ничто», закрываемъ собой разрывъ и чувствуемъ, какъ постепенно исцѣляется больной. Отсюда — материнское чувство нѣжной заботы о Богѣ. Богъ — младенецъ, котораго поэтъ баюкаетъ на своихъ рукахъ. Поэтому тотъ, кто имѣетъ Бога, не можетъ хвастаться передъ людьми; онъ испуганъ, ему жутко за судьбу Бога, и онъ прячетъ свое достояніе отъ чужихъ взоровъ. И въ наше время Богъ такъ покинутъ людьми, что представляется поэту безпомощнымъ птенчикомъ, выпавшимъ изъ гнѣзда; поэтъ чувствуетъ вмѣстѣ съ біеніемъ своего собственного сердца трепеть его сердца въ своей рукѣ и поить его капелькой воды.

Это религіозное чувство, выраженное въ этихъ образахъ, кульминируетъ въ подробно и съ любовью развиваемомъ у Рильке представленіи о Богѣ, какъ «самомъ человѣческомъ» — представленіи, которое есть своеобразная и парадоксальная перифраза безспорно христіанскаго въ своей основѣ богосознанія. Это представленіе слагается изъ ряда религіозныхъ мотивовъ. Прежде всего, поэтъ чувствуетъ, что идея «отца» для современнаго, новаго человѣка потеряла ту самоочевидность и ту универсальную жизненную цѣнность, какою она обладала въ древнія, патріархальныя времена, и потому становится неадекватной полнотѣ и интимности нашего религіознаго сознанія. Развѣ человѣкъ любить отца подлинной объемлющей всю его жизнь любовью? Отъ безпомощно пустыхъ рукъ отца человѣкъ уходитъ съ суровымъ лицомъ. Отецъ есть для насъ то, что *было* — прошедшіе годы съ ихъ чуждыми для насъ мыслями, устарѣлые жесты, устарѣлое одѣяніе, изсохшія руки и выцвѣтшіе волосы. Онъ — листъ, который падаетъ съ насъ, когда мы вырастаемъ. Его забота давитъ насъ, какъ кошмаръ; и если даже мы хотимъ внимать его словамъ, мы лишь наполовину понимаемъ ихъ.

И какъ бы ни связывала насъ любовь, мы безконечно далеки отъ него. «Вотъ что есть отецъ для насъ. И я — я долженъ звать Тебя отцомъ. Это значило бы въ безконечно многомъ оторваться отъ Тебя». Отецъ есть тотъ, кто умираетъ, отходить въ прошлое, но Богъ есть не Богъ мертвыхъ и умирающихъ, а Богъ живыхъ. «Для Тебя моя молитва — не кощунство, какъ если бы я лишь изъ старыхъ книгъ узналъ о своемъ родствѣ съ Тобою. Я хочу Тебѣ дать всю мою любовь, всяческую любовь...» Отсюда возникаетъ представлѣніе о Богѣ, какъ Сынѣ, какъ наслѣдникѣ, которому принадлежитъ вся безконечная полнота жизни: «Я — отецъ; но сынъ больше отца. Сынъ есть все, чѣмъ былъ отецъ, но въ немъ созрѣваетъ и то что не осуществилось въ отцѣ. Онъ — будущность, онъ — лоно и море...» И поэтъ воспѣваетъ Бога, какъ наслѣдника всего сущаго. «Ты наслѣдникъ». Сыновья — наслѣдники; ибо отецъ умираетъ, но сыновья остаются и расцвѣтають». Вѣчность Бога поэтъ воспринимаетъ не какъ «ветхость денми», не подъ знакомъ давняго прошлаго, а подъ знакомъ безконечнаго будущаго. Все бывшее и будущее на землѣ вернется въ лоно Божіе, будетъ унаслѣдовано Имъ, какъ Его достояніе. Все возвращается къ Богу: и зелень увядшихъ садовъ, и синева распавшихся небесъ, и многія солнечныя лѣта и весны съ ихъ блескомъ и томленіемъ, пышныя осени и осиротѣлыя зимы, и всѣ великіе города, построенныя человѣческой рукой, и всѣ пѣсни, звуки и слова, пропѣтыя и сказанныя человѣкомъ. Поэтъ и художникъ собирають свой образъ для Бога, ибо всѣ творцы — подобны Богу, они хотятъ вѣчности, они говорятъ камню: «стань вѣчнымъ!», и это значитъ: «стань Божіимъ». «И всякая пѣснь, достаточно глубоко прозвучавшая, будетъ сіять у Тебя, какъ драгоценный камень». Вѣчное есть для поэта прежде всего вѣчно-будущее, вѣчная жизнь и моло-

дось, а не вѣчно-прошлое, не сохраненіе увядшаго, отошедшаго, умершаго. Вѣчность есть спасеніе прошлаго въ будущемъ. Если для вѣчности Бога нѣтъ ни прошлаго, ни будущаго, то человѣкъ, мысля ея въ символахъ *своей* жизни, можетъ представлять себѣ ея, то какъ безконечную неподвижность прошлаго, то какъ полноту жизни будущаго; и такъ какъ непосредственный жизненный инстинктъ человѣка влечетъ его къ будущему и отдаляетъ отъ прошлаго, такъ какъ въ живомъ существѣ надежда всегда сильнѣе воспоминанія, материнская любовь къ ребенку сильнѣе любви дѣтей къ родителямъ, то въ отношеніи къ Богу, какъ вѣчной жизни и живой вѣчности, недостаточенъ символъ отца, и истинно-жизненное страстное чувство человѣка къ Богу не можетъ исчерпаться въ покорномъ почитаніи Отца, а ищетъ для себя выраженіе въ парадоксальномъ символѣ Бога, какъ «Сына человѣческаго».

Но къ этому присоединяется еще другой, болѣе глубокий и существенный, связанный съ самимъ мистическимъ характеромъ богосознанія Рильке. Для него Богъ не есть реальность, съ которою мы встрѣчаемся извне и которая сразу является намъ, какъ великое, безмѣрно превосходящее насъ, уже до насъ бывшее и независимо отъ насъ въ себѣ пребывающее существо. Напротивъ, Богъ рождается и созрѣваетъ въ нашей собственной душѣ, Онъ вначалѣ — какъ бы лишь еле замѣтное сѣмя, покоющееся въ нѣдрахъ нашего «я», и лишь когда Онъ вполне созрѣваетъ и вырастаетъ, Онъ выступаетъ во внѣ и предстоить намъ, какъ великая реальность, передъ которой мы сознаемъ наше собственное ничтожество; горчичное зерно становится огромнымъ тѣнистымъ деревомъ, подъ сѣнь котораго мы прибѣгаемъ. Лишь рационально-предметное сознание отчетливо различаетъ психологическій процессъ возникновенія познанія отъ неза-

висимой, въ себѣ сущей предметной реальности его объекта. Въ мистическомъ же познаніи процессъ возникновенія и роста богосознанія воспринимается самъ, какъ рожденіе и созрѣваніе реальности и силы Божіей въ глубинахъ человѣческаго духа. Въ этомъ смыслѣ Богъ есть истинно — Сынъ человѣческій. Какъ говоритъ Ангелъ Силезій: «Если бы Христосъ и тысячу разъ рождался въ Виѳлеемѣ, но если только Онъ не родился и въ твоей душѣ — ты все равно погибъ». И именно въ этомъ смыслѣ Рильке ощущаетъ Бога своимъ — «сыномъ». «Ты мой сынъ, Я познаю Тебя, какъ познаютъ своего единственного любимого ребенка, даже когда онъ сталъ мужчиной и старикомъ». «О, Вѣчный, Ты открылся мнѣ. Я люблю Тебя, какъ любимого сына, который нѣкогда ребенкомъ покинулъ меня, потому что судьба призвала его на престолъ. Я остался старцемъ, плохо понимающимъ своего великаго сына и мало знающимъ о томъ, къ чему стремится воля его сѣмени. Я иногда трепещу за твое счастье..., я хотѣлъ бы, чтобы Ты вернулся ко мнѣ, въ ту тьму, которая Тебя вырастила. И иногда, теряя себя и отдаваясь времени, я боюсь, что Тебя больше нѣтъ. Тогда я читаю Твоего евангелиста, который говоритъ о Твоей вѣчности». Неразрывно-интимная связь человѣка съ Богомъ выражается не только въ томъ, что Богъ есть для человѣка незыблемо-твердая почва, въ которую глубоко внѣдрены послѣдніе корни человѣческой души, но и въ томъ, что Богъ самъ внѣдряется въ человѣческую душу, и, какъ сѣмя, созрѣваетъ и расцвѣтаетъ въ ней. Вѣчный, царь царей и владыка міра, заново рождается въ каждой вѣрующей человѣческой душѣ. Это не есть только поэтическое описаніе субъективнаго религіознаго чувства

это есть мистическое воспріятіе подлинной, онтологической реальности. Въ этомъ сознаніи находитъ свое, самое интимно-личное выраженіе христіанская вѣра въ Богочеловѣка, въ «вочеловѣченіе» Бога, въ Сына Божія, ставшаго на землѣ «Сыномъ человѣческимъ».

С. Ф р а н к ъ.

(Окончаніе въ слѣдующемъ номерѣ)

ИСХОДНЫЙ МОМЕНТЪ РУССКОЙ ЦЕРКОВНОЙ СМУТЫ ПОСЛѢДНЯГО ВРЕМЕНИ.

*«А наемникъ блѣжитъ, яко
наемникъ есть и нерадитъ о
овцахъ» (Іоаннъ X, 13).*

*«Бывшимъ братіямъ нашимъ
нынѣ же не въдаемъ, какъ и
назвать васъ, понеже въ умъ
нашъ не вмѣщается сотворен-
ная вами, ни слухи наши, ни-
когда же таковыхъ не пріяша,
ни въ лѣтописяхъ видѣхомъ, ка-
ковая невмѣстимое человѣческо-
му уму содѣляшася вами.»*

(Изъ грамоты
Св. Патріарха Гермогена).

Русская Церковь, несмотря на многосторонній свой ростъ въ XVIII и XIX столѣтіяхъ, обладала въ это время цѣлымъ рядомъ внутреннихъ недостатковъ. Къ числу такихъ недостатковъ прежде всего должна быть отнесена утрата ею каноническаго возглавленія. Петровская реформа уничтожила въ русской Церкви патріаршую власть изъ боязни, что патріархъ можетъ явиться какъ бы «вторымъ государемъ, самодержцу равносильнымъ или больше его». Такимъ образомъ основнымъ руководящимъ мотивомъ церковной реформы Петра Великаго былъ мотивъ политическій, невытекавшій изъ потребностей самой церковной организаціи. Петръ Великій не былъ, однако, инициаторомъ внесенія политики въ эту область. Инициатива въ этомъ отношеніи принадлежала Патріарху Никону. Попытка патріарха Никона была еще хорошо памятна во времена Петра Великаго, такъ какъ имѣла мѣсто всего только при его отцѣ. Пат-

ріархъ Никонъ открыто претендовалъ не только на руководящую роль въ государствѣ, но и на первенство церковной власти передъ государевою, называя царскую власть луною, заимствующую свой свѣтъ отъ солнца архіерейской власти. Извѣстно, что эта точка зрѣнія не получила опоры въ церковно-правовомъ сознаніи восточныхъ церквей. Однако, нѣтъ никакого сомнѣнія что патріархъ Никонъ поставилъ этотъ роковой не столько церковный, сколько политическій вопросъ. Ни царь Алексѣй Михайловичъ, ни его ближайшій преемникъ не имѣли возможности разрѣшить этотъ вопросъ въ сторону исключительнаго преобладанія государственной власти надъ церковною. Когда же верховная власть окрѣпла, а носителемъ ея сталъ человѣкъ, знакомый съ протестантскими взглядами на этотъ вопросъ, онъ и разрубилъ этотъ гордіевъ узелъ внутренней политики, Московскаго государства въ интересахъ государственной власти. Подводя всѣ отрасли государственнаго управленія подъ одинъ коллегіальный фасадъ, Петръ Великій создалъ для управленія церковными дѣлами Духовный Коллегіумъ или Синодъ. Это сразу устраняло вопросъ о самостоятельномъ значеніи церковной власти. Синодъ, съ самаго начала своего существованія, дѣлается учрежденіемъ государственнымъ по дѣламъ духовнымъ и мечтаетъ имѣть въ духовныхъ дѣлахъ такую власть какую Сенатъ имѣлъ въ мірскихъ. Послѣдующее время было свидѣтельствомъ того, какъ Синодъ былъ сведенъ на положеніе второстепеннаго учрежденія даже среди государственныхъ установленій Имперіи: Синодъ получалъ указы изъ того же Сената, Верховнаго Тайнаго Совѣта и Кабинета Министровъ. Такъ постановка патріархомъ Никономъ политическаго вопроса, чуждаго сознанію большинства русскаго общества, привела къ концѣ концовъ къ умаленію самой духовной власти, даже въ дѣлахъ церковныхъ. Пройдя черезъ цѣлый рядъ измѣненій, Синодъ, въ концѣ концовъ, сталъ на степень учрежденія духовнаго вѣдомства, которое находилось въ завѣдываніи оберъ-прокурора Синода, занявшаго въ государственномъ строѣ положеніе «главноуправляющаго» этимъ вѣдомствомъ. Самъ оберъ-прокуроръ изъ органа государственнаго надзора за Синодомъ превратился въ отвѣтственнаго передъ верховной властью руководителя этого вѣдомства. Являясь, по закону, защитникомъ и хранителемъ догматовъ, блюстителемъ правовѣрія и всякаго порядка въ церкви, государь былъ какъ бы главою церкви. Поэтому законодательная, административная и судебная власть въ церкви принадлежали, по закону, государю. Съ его утвержденія издавались законы, учрежденія и положенія, касавшіеся церкви. Имъ назначались епископы; ему же принадлежалъ и окончательный судъ надъ іерархами. Синодъ, т. е. его присутствіе, не имѣли никакого са-

мостоятельнаго значенія еще и потому, что верховная власть назначала, какъ постоянныхъ членовъ Синода, такъ и вызывала ихъ изъ епархій для временнаго присутствія. Въ это время, опираясь на положеніе оберъ-прокурора въ составъ высшихъ должностныхъ лицъ Имперіи, Синодъ приобрѣлъ огромную принудительную власть не только надъ подчиненными ему учрежденіями и лицами, но и надъ свѣтскими учрежденіями, такъ какъ всѣ рѣшенія Синода приводились въ исполненіе оберъ-прокуроромъ. Благодаря этому сама собою воспитывалась мысль о подчиненіи не церковной власти и ея духовному авторитету, а органу, приводившему въ исполненіе рѣшенія высшаго церковнаго учрежденія. Въ силу продолжительности дѣйствія такого порядка эта мысль укоренилась въ сознаніи русскаго общества. Это обстоятельство не могла не имѣть печальныхъ послѣдствій въ то время, когда за церковной властью не стало уже болѣе вліятельнаго представителя государственной власти. Преодолѣть этотъ коренной дефектъ было дѣломъ не легкимъ для церковнаго общества, особенно въ то время, когда, послѣ революціи, церковно-правовыя основанія власти оберъ-прокурора въ значительной степени ослабли. Необходимо было найти новый источникъ церковной власти. Такимъ источникомъ и сталъ Московскій Помѣстный Соборъ 1917-18 г. г., возстановившій каноническое возглавленіе церкви и создавшій новые органы церковнаго управленія. Возстановивъ патріаршую власть и создавъ Священный Синодъ и Высшій Церковный Совѣтъ, Помѣстный Соборъ вдохнулъ новыя творческія силы въ церковное общество и создалъ не только болѣе соответствующую каноническимъ началамъ церковную власть, *но и болѣе приспособленную для даннаго историческаго момента.* Въ этомъ безусловно огромное значеніе дѣятельности Собора 1917-18 г. г.

Соборъ между прочимъ вручилъ высшимъ церковнымъ учрежденіямъ, то есть соединенному собранію Священнаго Синода и Высшаго Церковнаго Совѣта не только судебно-административную власть, но и предоставилъ имъ нѣкоторыя законодательныя функціи, хотя бы въ формѣ разрѣшенія вопросовъ, «порожденныхъ неполнотою церковнаго законодательства». *Такимъ образомъ въ случаѣ перерыва дѣятельности Собора или невозможности созыва новаго, неотложныя нужды церкви могли быть разрѣшены совместно высшими церковными установленіями.*

Послѣдующія обстоятельства выдвинули вопросъ *о еще большемъ суженіи церковно-правительственнаго круга.* И тогда особымъ постановленіемъ высшихъ церковныхъ учреждений въ ноябрѣ 1920 года было предписано мѣстнымъ церковнымъ властямъ: «Въ случаѣ, если Священный Синодъ и Высшій Церковный Совѣтъ по какимъ либо причинамъ прекратятъ свою

церковно-административную дѣятельность, епархіальные архіереи за руководящими по службѣ указаніями и за разрѣшеніемъ дѣлъ по правиламъ, восходящимъ къ высшему церковному управленію, обращаются непосредственно къ Святѣйшему Патріарху или тому лицу или учрежденію, которое будетъ Святѣйшимъ, Патріархомъ для этого указано». Концентрація власти въ рукахъ Святѣйшаго Патріарха въ переживаемый моментъ церковной жизни оказалась необыкновенно цѣлесообразной, придавши всей организаціи извѣстное единство.

I.

Помѣстный Московскій Соборъ далъ русской церкви каноническое возглавленіе, создалъ скелетъ церковно-правительственного аппарата, Наполнить содержаніемъ этотъ остовъ, приспособить его къ потребностямъ церковной жизни, а самую церковную жизнь ввести въ эти формы было дѣломъ не легкимъ, которое требовало продолжительной повседневной работы. На этомъ пути передъ церковной властью стоялъ цѣлый рядъ препятствій: 1) русская церковь въ лицѣ своихъ руководителей не была подготовлена къ самостоятельному существованію или, вѣрнѣе, за два предшествующихъ столѣтія отвыкла отъ всякой самодѣятельности; 2) паденіе власти оберъ-прокурора и умаленіе за два столѣтія авторитета церковной власти способны были питать внутри самой церковной организаціи анархическія стремленія; 3) перерожденіе церковной организаціи и сознанія церковнаго общества совпали съ великими потрясеніями въ сферѣ социально-политическихъ отношеній, что не могло не отразиться и на самой церкви. Я бы сказалъ что вновь избранному Патріарху и созданнымъ органамъ церковнаго управленія предстояла болѣе сложная и трудная работа чѣмъ самому Помѣстному Собору, создавшему новый строй русской церкви. *Исключительная личность перваго, по возстановленіи, Патріарха поставила церковную власть на необыкновенную высоту въ сознаніи церковнаго общества.* Благодаря этому очень скоро произошла замѣна внѣшне-принудительной оберъ-прокурорской власти высшимъ авторитетомъ носителя самой церковной власти.

Русское Общество въ 1918 1919 и 1920 г. г. представляло собою взбаламученное море. Волны этого моря съ разныхъ сторонъ плескали на корабль русской церкви но онъ оказался достаточно сильнымъ, чтобы преодолѣть натискъ разбушевавшейся стихіи, въ значительной степени, благодаря реорганизации церковнаго управленія и мудрому руководству со стороны носителя церковной власти. Новая условія церковной и государ-

ственно-общественной жизни поставили новые задачи передъ церковной властью и церковнымъ обществомъ. Даже іерархи не сразу смогли понять эти новые условія. Клерики возставали на своихъ архипастырей. Общая расхлябанность достигла въ первое время того, что псаломщики въ нѣкоторыхъ епархіяхъ требовали и себѣ правъ, прежде всего суда равныхъ, т. е. «представителей ихъ сословія». Это вызывало необходимость вмѣшательства со стороны высшихъ церковныхъ органовъ для поддержанія авторитета іерарховъ на мѣстахъ. Безчисленные конфликты между священно-служителями и прихожанами ставили невѣроятно трудныя задачи для мѣстной церковной власти. Въ этихъ взаимныхъ столкновеніяхъ клира и мірянъ всѣ были виноваты. *Разумная и благожелательная церковная власть и въ этомъ отношеніи преодоляла всѣ трудности и къ 1920 году въ центрѣ и на мѣстахъ въ церковныхъ организаціяхъ водворился порядокъ и даже получилась какая-то внутренняя спайка.*

Церковь за эти годы понесла персонально въ силу общихъ политическихъ условій, тягчайшія жертвы, но церковная организація, какъ таковая, безъ сомнѣнія окрѣпла. Св. Патріархъ Тихонъ въ 1919 году обратился къ церковному обществу съ призывомъ о «невнесеніи политики въ церковь». Церковная власть поняла, что внѣ этого условія бесплодными будутъ всѣ организаціонныя усилія, да и само теченіе церковной жизни будетъ находиться подъ постояннымъ ударомъ. Имѣвшія мѣсто до этого политическія выступленія церковныхъ дѣятелей съ этого момента совершенно прекращаются. Это требованіе Патріарха съ замѣчательной послѣдовательностью было выполнено всѣмъ церковнымъ обществомъ. Іерархія и клиръ вообще отошли отъ политики, отдавши всѣ силы церковному служенію, которое въ это время требовало крайняго напряженія. Міряне какъ-то добровольно размежевались безъ всякаго сговора: политики отошли отъ церковно-общественной работы, церковники перестали быть активными въ политикѣ.

Многіе изъ заключенныхъ епископовъ въ 1920 году вернулись въ свои епархіи. Мѣстная церковная жизнь стала устраиваться. Росъ и крѣпъ авторитетъ церковной власти. Созданные Помѣстнымъ Соборомъ органы, какъ центральные, такъ и мѣстные, начали дѣйствовать вполне нормально, и между ними установились взаимоотношенія, предусмотрѣнныя послѣднимъ церковнымъ законодательствомъ.

Нельзя не отмѣтить и общерелигіознаго подъема въ массахъ. Храмы наполнялись молящимися, при этомъ среди молящихся не было того преобладанія женскаго пола, которое замѣчалось до революціи. Исповѣдь получила особое значеніе, стала разви-

ваться и элитимійная практика. При этомъ, сами вѣрующіе требовали этого и, съ замѣчательнымъ послушаніемъ, выполняли все, чему ихъ подвергали ихъ духовные руководители. Исключительные церковные праздники привлекали колоссальное количество народа. Церковная жизнь къ 1920 году возстановилась полностью, а можетъ быть даже превзошла старую, дореволюціонную. Въ всякаго сомнѣнія, что внутренній ростъ церковнаго сознанія вѣрующаго русскаго общества достигъ такой высоты, равной которой не было за послѣднія два столѣтія русской церковной жизни. Церковная власть въ церковномъ обществѣ, которое въ значительной степени она церковно воспитала, встала на недостигаемую высоту. Если Соборъ 1917-18 г. г. далъ форму и внѣшность новой церковной организаціи, то внутреннее содержаніе было создано дружными усиліями Патріарха, высшихъ церковныхъ органовъ, іерарховъ и всего русскаго церковнаго общества.

Небо и въ это время, однако, не было безоблачнымъ, но раскаты грома слышались гдѣ-то вдали и сзади, и казалось, что наступило время въ церковной жизни, когда при единомъ пастьрѣ создалось и единство стада. *Въ концѣ 1921 года ударъ по русской церкви неожиданно былъ нанесенъ съ другой стороны, чѣмъ съ какой его привыкли ожидать.* Поэтому, онъ, на первыхъ, порахъ, вызвалъ извѣстную растерянность, но сомнѣній въ послѣдствіяхъ этого удара не было ни у кого изъ лицъ, стоявшихъ въ то время, хоть сколько нибудь въ курсѣ церковныхъ событій.

II.

Въ 1918-19 г. г. въ Россіи кипѣла жестокая междоусобная война. Страна была раздѣлена фронтами на нѣсколько частей. Въ двухъ изъ нихъ, на югѣ Россіи и въ Сибири, были попытки организовать высшіе, чѣмъ епархіальные, церковные органы для согласованія управленія нѣсколькими епархіями, оказавшимися недостигаемыми непосредственному управленію Святѣйшаго Патріарха. Сибирское управленіе болѣе или менѣе безболѣзненно прекратило свое существованіе. Временное Церковное Управленіе, возникшее на югѣ Россіи, оказалось трагическимъ въ судьбахъ самой Русской Православной Церкви. Возникло это управленіе въ городѣ Ставрополѣ Кавказскомъ въ маѣ 1919 года. Вначалѣ въ вѣдѣніи этого Управленія оказалось значительное количество епархій. Но къ исходу первой четверти 1920 года въ рукахъ бѣлыхъ остался только Крымскій полуостровъ, который въ іерарическомъ отношеніи былъ подчиненъ мѣстному епархіальному епископу, возглавившему въ силу своего каноническаго

положенія и Крымское Церковное Управление. Въ этомъ случаѣ, организація Крымскаго Управленія совпала съ тѣми указаніями, которыя были даны высшей церковной властью въ ноябрьскомъ указѣ 1920 года. Съ уходомъ бѣлыхъ изъ Крыма члены Управленія, за исключеніемъ мѣстнаго епархіальнаго архіерея, эвакуировались въ Константинополь. Еще въ періодъ дѣятельности Ставропольскаго Управленія, «жизнь понемногу, какъ говорить авторъ Записки Подготовительной Комиссіи, вовлекла Управление въ сотрудничество съ русскими людьми, борющимися съ совѣтской властью». Въ виду этого съ сокращеніемъ территоріи, занятой бѣлыми арміями, многія изъ епархій оказались внѣ сферы вліянія Южнаго Управленія и своихъ епархіальныхъ архіереевъ, покинувшихъ предѣлы своихъ церковныхъ областей. Въ это самое время эти епархій вошли въ сферу управленія Св. Патріарха, и тогда уже совершенно стало очевиднымъ, какой огромный вредъ былъ нанесенъ этимъ епархіямъ отходомъ ихъ архипастырей, нерѣшившихся раздѣлить общей участи со своими паствами.

Органы высшей церковной власти еще гораздо раньше отхода бѣлыхъ армій предвидѣли весь вредъ вовлеченія церковныхъ учрежденій въ политическую борьбу. Мудреца предусмотрительность Св. Патріарха Тихона еще въ 1918 году заставила его самого проводить въ жизнь ту точку зрѣнія, что участіе церкви въ политической борьбѣ вредно для нея. Когда цѣлый рядъ епархій оказался подъ управленіемъ Патріарха, но безъ епископовъ, съ епархіальными органами, находившимися въ совершенно хаотическомъ состояніи, тогда Св. Патріархъ, въ сентябрѣ 1919 года, обратился съ извѣстнымъ посланіемъ, призывая пастырей и паству воздержаться отъ внесенія политики въ Церковь. Пока политическія выступленія представителей церкви наносили ей ущербъ только на мѣстахъ, дѣло оказывалось, хотя и небезопаснымъ, но все же поправимымъ.

Послѣ эвакуаціи Крыма въ Константинополь оказались четверо епископовъ изъ числа членовъ Ставропольскаго и Крымскаго Церковныхъ Управленій. Двое членовъ Крымскаго Управленія, мірянинъ и клирикъ, не задерживаясь въ Константинополѣ, прослѣдовали дальше. Четверо епископовъ кооптировали еще одного епископа, и такимъ образомъ создали въ Константинополѣ Епископскій Синодъ. Вскорѣ, однако, двое изъ епископовъ также покинули Константинополь. Здѣсь же было выработано «Положеніе о Высшемъ Русскомъ Церковномъ Управленіи за границей». Выработанное положеніе было представлено во Вселенскую Патріархію и было ею утверждено съ нѣкоторымъ измѣненіемъ. Высшее Церковное Управление въ Константинополѣ возникло внѣ зависимости отъ предшество-

вавшихъ ему Церковныхъ Управленій Юга Россіи; по крайней мѣрѣ, никакимъ актомъ эта преемственность не была засвидѣтельствована. *Обстоятельства возникновенія Управленія въ Константинополь заставляютъ считать его вновь возникшимъ и на иныхъ основаніяхъ.* Поэтому утвержденія автора предисловія къ Дѣяніямъ Карловацкаго Собора 1921 года едва ли правильны, что Заграничное Церковное Управление является правопреемникомъ Церковнаго Управленія, возникшаго на Югѣ-Востокѣ Россіи. Не вполне точнымъ, на нашъ взглядъ, является и другое его утвержденіе, что это Управление признано Московскимъ Патріархомъ. Ссылка на патріаршій указъ отъ 8 апрѣля 1921 года № 424 мало доказательна. : означенный указъ Св. Патріарха Тихона касался частнаго вопроса объ утвержденіи Архіепископа Евлогія управляющимъ приходами въ Западной Европѣ. Самое постановленіе Церковнаго Управленія объ этомъ состоялось еще тогда, когда Управление находилось въ Россіи. Патріаршій же указъ былъ вызванъ запросомъ Финляндскаго Архіепископа Серафима, сдѣланнымъ имъ по поводу сомнѣній протоіерея о. Якова Смирнова относительно указаннаго назначенія Архіепископа Елогія. Дѣло въ томъ, что Высшее Церковное Управление Юга Россіи не имѣло никакого отношенія къ русскимъ западноевропейскимъ церквамъ, такъ какъ эти церкви состояли въ каноническомъ подчиненіи Петроградскому Митрополиту, который и самъ не имѣлъ никакого отношенія къ Высшему Церковному Управленію Юга Россіи, и не передалъ ему власти надъ этими церквами. Поэтому, совершенно естественны были сомнѣнія о. протоіерея Смирнова. Повидимому, эти сомнѣнія раздѣлялъ тогда и архіепископъ Серафимъ, который рѣшился обратиться по этому поводу къ Св. Патріарху. Во избѣжаніе возможной церковной смуты или замѣшательства, а также въ виду затруднительности для Петроградскаго Митрополита управлять этими церквами при создавшихся условіяхъ, высшіе всероссійскіе церковные органы согласились на такую мѣру, какъ временную. Такимъ образомъ Митрополитъ Евлогій, тогда еще Архіепископъ, получилъ въ управленіе эти церкви отъ всероссійской церковной власти, хотя самый вопросъ о подчиненіи ему этихъ церквей былъ поставленъ Церковнымъ Управленіемъ Юга Россіи. Все это показываетъ, что, какъ преемственность Заграничнаго Церковнаго Управленія отъ Церковныхъ Управленій Юга, такъ и признаніе его со стороны Св. Патріарха Тихона являются далеко не безусловными. По крайней мѣрѣ, Св. Патріархъ, въ своемъ посланіи 1923 года, открыто заявилъ, что Заграничное Церковное Управление возникло помимо него, лишь съ благословенія Константинопольскаго Патріарха.

Недостаточность церковно-правовыхъ полномочій и сомни-

тельность преемственности его отъ Церковныхъ Управленій Юга Россіи на первыхъ же порахъ заставили церковныхъ дѣятелей въ Константинополѣ обратиться за поддержкой во Вселенскую Патріархію. Мѣстоблюстителъ Патріаршаго Константинопольскаго Престола 2-го декабря 1920 года отвѣтилъ на имя Митрополита Антонія: «что въ цѣляхъ управленія множества и въ цѣляхъ болѣе дѣйствительнаго предохраненія и укрѣпленія ихъ, Ваше Высокопреосвященство и прочіе архіереи составили бы подъ высшимъ покровительствомъ Патріархіи Временное Церковное Управление, обязанное наблюдать и руководить церковной жизнью, какъ находящихся за границей въ неправославныхъ странахъ русскихъ общинъ, такъ и русскихъ воиновъ и бѣженцевъ, пребывающихъ въ странахъ православныхъ». При этомъ самое Положеніе о Церковномъ Управленіи было признано Патріархіей съ ограниченіями. Ограниченіе это состояло въ томъ, что церковно-судебные вопросы были изъяты изъ вѣдѣнія Заграничнаго Церковнаго Управленія и сохранены за Патріархіей. Итакъ, Константинопольская Патріархія дала согласіе на дѣятельность не существовавшему органу, а еноеъ возникшему, а въ выработанномъ статутѣ сдѣлала измѣненія. Отсюда ясно, что Патріархія смотрѣла на возникшее въ Константинополѣ Церковное Управление, какъ на зависимое отъ нея учрежденіе, что и выражено въ словахъ: «подъ высшимъ покровительствомъ Патріархіи». Законически эта точка зрѣнія Патріархіи опиралась на извѣстное пониманіе ею правила 28 IV Вселенскаго Собора, якобы предоставляющаго Константинопольскому Вселенскому Патріарху юрисдикцію надъ православными во всѣхъ варварскихъ странахъ. Русскіе епископы, обратившіеся съ такимъ ходатайствомъ къ Константинопольской Патріархіи и признавшіе соответствующій актъ ея, естественно, какъ бы соглашались съ ея пониманіемъ указаннаго канона. Однако, съ этимъ пониманіемъ дѣла не могла согласиться всероссійская церковная власть, зоторая въ теченіе столѣтія уже имѣла свои учрежденія въ Зап. Европѣ, Америкѣ и Азій. Въ началѣ 1921 года Всероссійская Церковная власть заявила себя компетентной въ дѣлахъ русскихъ общинъ за границей и издала указъ, которымъ предписывалось «считать православныя русскія церкви въ Зап. Европѣ находящимися въ управленіи Архіепископа Евлогія», и въ послѣдующемъ продолжала считать Архіепископа Евлогія и русскія западно-европейскія церкви находящимися въ подчиненіи Русскому Патріаршему Престолу, а не Константинопольскому. Впрочемъ, вскорѣ отошло отъ первоначальной точки зрѣнія и Заграничное Церковное Управление, а, именно съ того момента, когда перебралось изъ Константинополя въ Сербію. Во всякомъ случаѣ вначалѣ оно искало какого-то учредительнаго акта отъ

Вселенской Патріархіи, и получило его. Стѣснительной зависимостью отъ Константинопольской Патріархіи, повидимому, и объясняются поиски новаго мѣста для пребыванія Заграничнаго Церковнаго Управленія. *Итакъ, отправнымъ пунктомъ, дѣятельности Заграничнаго Церковнаго Управленія слѣдуетъ считать актъ Константинопольской Патріархіи отъ 2 декабря 1920 года, а не преемственность его отъ церковныхъ управленій Юга Россіи*, которая, съ правовой точки зрѣнія, вызываетъ большія сомнѣнія. Признаніе Заграничнаго Церковнаго Управленія со стороны Св.Патріарха Тихона было весьма условнымъ. Послѣдующія событія показали, что Карловацкіе дѣятели готовы зачислять въ свой активъ рѣшительно все, что въ какой либо степени можно истолковать въ смыслѣ признанія Заграничнаго Церковнаго Управленія. Когда же послѣдовалъ опредѣленный указъ о закрытіи этого Управленія, тогда къ прямымъ вѣлѣніямъ церковной власти они оказались недостаточно восприимчивыми.

Независимо отъ вопроса о преемственности власти, организовавшееся Церковное Управленіе могла получить если не правовое, то большое практическое значеніе, основываясь не столько на формальномъ, сколько на моральномъ моментѣ. Западная Европа была наводнена бѣженцами изъ Россіи, православными по вѣрѣ, и нуждавшимися въ духовномъ руководствѣ. Первые шаги этого Управленія, какъ будто, даже давали надежду, что оно сумѣетъ сдѣлать нѣчто для удовлетворенія духовныхъ нуждъ бѣженства. Этимъ было бы оправдано и самое существованіе Управленія. Подъ вліяніемъ обращенія со стороны вѣрующихъ создается цѣлый планъ объединенія, урегулированія и оживленія церковной дѣятельности. Для предварительной разработки этихъ вопросовъ организуются двѣ комиссіи: Подготовительная и Просвѣтительная. Первая должна заняться болѣе общими вопросами, касающимися созыва Общецерковнаго Собранія, а вторая — вопросами, относящимися къ области церковнаго просвѣщенія. Было рѣшено собрать сначала мѣстныя церковныя собранія въ Константинополь и другихъ мѣстахъ, съ тѣмъ, чтобы потомъ организовать уже общецерковное собраніе. Всѣ эти собранія должны состоять изъ епископовъ, клириковъ и мірянъ. Начало было положено правильное, но въ это церковное русло скоро вторгнулись иныя тенденціи, и источникъ церковной работы замутился, и вмѣсто чистаго, принялъ видъ грязнаго, взбаламученнаго безотвѣтственнымъ политиканствомъ. Мѣстомъ дѣятельности Общецерковнаго Собранія сталъ городъ Сремскіе Карловцы въ Сербіи, а не Константинополь. Поэтому, авторы «Записки Подготовительной Комиссіи» замѣчаютъ «инъ есть сѣяй, а инъ есть жняй». *Нужно сказать что тѣ иные, которые приступили къ жатвѣ, уже въ постынное въ Константинополь*

успѣли и сами нѣчто встѣять, и потому пожали, кажется, въ большомъ изобиліи плевелы.

Мы уже говорили, что, оставаясь въ Константинополѣ, Заграничное Церковное Управленіе можетъ быть не совсѣмъ добровольно находилось во власти Вселенской Патріархіи. Переѣхавъ въ Сербію, оно приобрѣло большую самостоятельность, такъ какъ уже не искало отъ мѣстной церковной власти никакого учредительнаго акта, испросивъ лишь благословеніе на пребываніе въ Сербіи и продолженіе дѣятельности уже существующаго учрежденія. *Это, въ значительной степени развязывало руки дѣятелямъ Заграничнаго Церковнаго Управленія.*

Общецерковное Заграничное Собраніе было открыто въ городѣ Сремски Краловцы 20 ноября (н. ст.) 1921 года Митрополитомъ Антоніемъ, какъ предсѣдателемъ Заграничнаго Церковнаго Управленія. Онъ же предсѣдательствовалъ и на самомъ Церковномъ Собраніи.

Однимъ изъ основныхъ вопросовъ, касающихся всякаго собранія, является вопросъ о его составѣ. Въ этомъ отношеніи прежде всего нужно отмѣтить отсутствіе единаго принципа пополненія этого собранія. Здѣсь мы встрѣчаемъ лицъ, участвовавшихъ «по положенію», «по выбору», основанному также на разныхъ принципахъ, и просто «по приглашенію». Члены Собранія независимо отъ способа проникновенія въ Собраніе имѣли право рѣшающаго голоса. *Это обстоятельство существенно ослабляло значеніе рѣшеній, принятыхъ большинствомъ голосовъ такого собранія, гдѣ выборъ и подборъ имѣли почти одинаковое значеніе при формированіи его.*

Изъ 14 почетныхъ членовъ собранія, приглашенныхъ Заграничнымъ Церковнымъ Управленіемъ, прибыло только 5 членовъ; въ числѣ неприбывшихъ былъ и самъ Сербскій Патріархъ; изъ числа прибывшихъ трое были сербы: предсѣдатель комиссіи по устройству бѣженцевъ, градоначальникъ города Сремски Карловцы и Протопресвитеръ мѣстнаго Кафедральнаго собора и трое русскихъ; въ томъ числѣ: бывшій русскій посланникъ въ Сербіи, В. Н. Штрандманъ, и правительственный уполномоченный по дѣламъ бѣженцевъ въ Сербіи С. Н. Палеологъ. *Такимъ образомъ, прибыли представители бѣженскихъ учреждений, а изъ мѣстныхъ сербскихъ властей:—градоначальникъ и протопресвитеръ.*

По положенію членами собранія являлись и члены Заграничнаго Церковнаго Управленія. Изъ 6 членовъ его прибыло на собраніе четверо: всѣ въ епископскомъ санѣ. Почему то право присутствія, «по положенію» было предоставлено и секретарямъ Церковнаго Управленія, изъ которыхъ явился одинъ — г. Е. И. Махараблдзе. Очевидно, секретаріатъ Заграничнаго Церков-

наго Управленія, въ представленіи церковныхъ дѣятелей, замѣнилъ собою синодальную оберъ-прокуратуру стараго времени. Прибыли также и трое управляющихъ русскими общинами въ разныхъ странахъ: всѣ въ епископскомъ санѣ. Изъ шести остальныхъ епископовъ-бѣженцевъ прибыло четверо. Изъ 18 членовъ Всероссійскаго Помѣстнаго Собора, нахоившихся за границей, явилось всего 9 челоѣкъ: изъ нихъ 2 въ священномъ санѣ и 7 мірянъ. Такимъ образомъ, группа «по положенію» была представлена а) епископами — 11 чел., б) пресвитерами — 2 чел., в) мірянами — 8 чел.; а всего 21 челоѣкъ.

Затѣмъ слѣдуетъ группа выборныхъ членовъ собранія: изъ Константинопольскаго округа: — 1 священникъ и 3 мірянъ; двое выборныхъ не прибыли; изъ Болгаріи прибыли: 3 мірянъ и 1 выборный не прибылъ; изъ Греціи прибыли 3: 1 священникъ и два мірянина; изъ Сербіи — 5 мірянъ; а изъ Германіи — 2 священника и 3 мірянина; изъ Чехословакіи: 1 священникъ и 1 мірянинъ; изъ Франціи — 2 священника и 3 мірянина; изъ Испаніи — 1 мірянинъ, изъ Англіи — 1 священникъ, изъ Италіи — 1 священникъ и 1 мірянинъ; изъ Швейцаріи — 1 священникъ и 2 мірянина; отъ военныхъ церквей и штаба арміи: 7 священниковъ и 7 мірянъ; итого, по выбору, членовъ Собранія было: — священниковъ 17, а мірянъ 28, всего 45 челоѣкъ.

Слѣдующую группу «по приглашенію» составили 28 челоѣкъ, изъ нихъ: священниковъ 3 и мірянъ 25 челоѣкъ. Кромѣ того монашествующее духовенство было представлено однимъ архимандритомъ. Сверхъ того приняли участіе въ Церковномъ Собраніи по приглашенію 2 сербскихъ епископа.

Такимъ образомъ, составила значительная группа лицъ, участвовавшихъ на собраніи по приглашенію: почти 30 проц. Столь значительное число приглашенныхъ, якобы могущихъ быть полезными для Собранія, однако не связанныхъ съ церковными общинами, было факторомъ, угрожающимъ строго церковному теченію дѣлъ на Собраніи. Само собою разумѣется, что, при скудости въ силахъ, мѣстныя церковныя общины нуждались въ знающихъ представителяхъ, и, конечно, использовали всѣ наличныя и полезныя силы въ смыслѣ представительства. Выборные члены собранія составляли едва 45 проц. общаго числа членовъ. На собраніе явились только бѣженскіе представители изъ странъ Зап. Европы. Поэтому, все Собраніе носило бѣженскій характеръ, по составу своего представительства.

Организація церковнаго управленія, созданная Карловацкимъ собраніемъ, оказалась нежизнеспособной: полностью никогда не была осуществлена, и отмерла, отчасти по велѣнію высшей всероссійской церковной власти, не просуществовавъ и одного года. Независимо отъ этого роспуска, органы Загранич-

наго Церковнаго Управленія были совершенно неприспособлены къ условіямъ бѣженской дѣйствительности. Въ періодъ Ставропольскаго Церковнаго Управленія, объединившаго значительное число епархій, церковные органы были болѣе простыми по своему составу, чѣмъ Заграничное Церковное Управленіе. Въ такихъ громоздкихъ учрежденіяхъ не было и нужды, а матеріально они совершенно не были по силамъ бѣженскимъ церковнымъ общинамъ которыя прислали своихъ представителей на организационное собраніе. Нежизненность, а отсюда и неэффективность и жизненная незначимость всей положительной работы этого собранія была очевидна сама по себѣ. Нужно сказать, что немного требовалось и усилій, чтобы создать этотъ осколокъ съ Высшаго Всероссийскаго Церковнаго Управленія. И все это дѣлалось якобы въ соотвѣтствіи съ постановленіями Всероссийскаго Помѣстнаго Собора, которымъ, конечно, не были предусмотрѣны подобнаго рода учрежденія. Ясно, что это было простымъ подражаніемъ, а не исполненіемъ соборныхъ постановленій. Дѣйствительныя потребности сосредоточившагося въ Зап. Европѣ бѣженства вполне могли быть удовлетворены церковной организаціей, соотвѣтствующей епархіальнымъ организаціямъ. Наличие въ бѣженствѣ значительнаго числа епископовъ не могла сама по себѣ служить основаніемъ для организаціи соотвѣтствующаго числа церковныхъ управленій, подобныхъ епархіальнымъ. Это было просто невозможно. Средній путь, который выбрало Заграничное Церковное Управленіе, организовавъ какихъ-то пять округовъ для управленія бѣженскими общинами въ Сербіи, Греціи, Константинополѣ, Болгаріи и, наконецъ, въ другихъ странахъ Западной Европы, было рѣшеніемъ половинчатымъ, такъ какъ не устраивало всѣхъ епископовъ-бѣженцевъ, а церковныя возможности и потребности бѣженства значительно превышало. Если до войны всѣми русскими западно-европейскими церквами, въ томъ числѣ и балканскими, управлялъ одинъ викарій, или даже просто Петроградская епархія, то даже при наплывѣ бѣженцевъ вполне достаточно было создать одно управленіе вродѣ епархіальнаго. Епископы, незанявшіе церковно-правительственнаго положенія, легко могли быть устроены въ отдѣльныхъ приходахъ. Нѣсколько епископскихъ округовъ были нужны только для того, чтобы оправдать существованіе самого Заграничнаго Церковнаго Управленія. Въ многосложности органовъ церковнаго управленія, созданныхъ Карловацкимъ Собраніемъ, и заключался недостатокъ его организационной работы. *Въ лучшемъ случаѣ всѣ эти учрежденія были лишены дѣйствительно повседневной работы и фактически церковно распыляли само бѣженство.* Этого распыленія не могло предотвратить Заграничное Церковное Управленіе:

дѣйствительность же была еще болѣе суровой, чѣмъ можно было это ожидать. Зачатки этой печальной дѣйствительности уже заключались въ дѣятельности самого Карловацкаго Собранія.

При самомъ открытіи собранія оказалась довольно компактная группа, которая рѣшила испробовать свои силы на одномъ частномъ случаѣ. Въ качествѣ дѣйствительнаго члена, какъ членъ Всероссійскаго Церковнаго Собора, на собраніе прибылъ М. В. Родзянко. На переомъ же засѣданіи 22 ноября, открытомъ Митрополитомъ Антоніемъ, послѣ пѣнія молитвы «Днесъ Благодать Святаго Духа на събра», тотчасъ за всякаго рода привѣтствіями и оглашеніемъ списка членовъ собранія, А. Ф. Треповъ сдѣлалъ возраженіе противъ внесенія въ списокъ членомъ Церковнаго Собранія М. В. Родзянко. На это ничего другого не нашелся отвѣтить предсѣдатель собранія, какъ указать, что это заявленіе несвоевременно, предполагая, очевидно, что принципиально оно возможно. Въ засѣданіи 23 ноября, т. е. на слѣдующій день, предсѣдатель огласилъ заявленіе М. В. Родзянко, что онъ «въ виду нарастающаго недовольства среди членовъ Церковнаго Собранія его присутствіемъ среди нихъ, изъ глубокаго уваженія къ Владыкѣ предсѣдателю и святости Церковнаго собранія, отказывается отъ присутствія въ Церковномъ Собраніи и выбываетъ изъ числа членовъ его». Еп. Веніаминъ, повидимому, возбужденный этимъ фактомъ, заявилъ, что онъ желаетъ сдѣлать сообщеніе въ связи съ заявленіемъ М. В. Родзянко. Тотчасъ поднялся графъ Апраксинъ и заявилъ, что въ такомъ глущаѣ и онъ оставляетъ за собою право слова. Ясно, что это все могло закончиться на самыхъ же первыхъ порахъ дѣятельности Собранія скандаломъ. Также нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что нарастающее возбужденіе среди членовъ группы Трепова и гр. Апраксина исходило не изъ церковныхъ настроеній, а политическихъ тенденцій, которыя стали такимъ образомъ движущей силой Собранія съ перваго момента его открытія. М. В. Родзянко былъ выбранъ въ члены Помѣстнаго Собора послѣ революціи и участвовалъ въ его дѣятельности. Послѣ этого политически М. В. Родзянко нигдѣ не выступалъ. Маневръ былъ необходимъ для пробы, а М. В. Родзянко сталъ лишь жертвой этого маневра. Нужно признать что маневръ удался при попустительствѣ предсѣдательствовавшаго, ненашедшаго въ себѣ достаточно силы для огражденія достоинства самаго Собранія. *Тактически группа выиграла, но морально, и Собраніе и группа сильно проиграли отъ этого инцидента* и уже, конечно, не «Благодать Святаго Духа» подвинула группу на подобное выступленіе. Но это было только пробой.

Настоящее моральное насиліе надъ членами собранія было произведено въ одномъ изъ Отдѣловъ и на общемъ засѣданіи

30 ноября, когда собраніе окончательно было увлечено на путь политиканства. Этотъ путь, всегда недопустимый для церковнаго собранія, при данныхъ условіяхъ, когда большинство церковнаго общества и сама церковная власть не только не присутствовала на этомъ собраніи, но даже не знали о немъ, ставился преступнымъ. Незначительное и при томъ безотвѣтственное меньшинство рѣшилось принять политическую резолюцію, которая не могла пройти безболѣзненно, какъ для всероссійской церковной власти, такъ и вообще для всей Церкви въ Россіи.

Прежде чѣмъ перейти къ существу этого вопроса, я долженъ вернуться нѣсколько назадъ. Мнѣ кажется умѣстнымъ сейчасъ вспомнить, какъ сами инициаторы Церковнаго Собранія представляли себѣ задачу его. Въ указѣ Заграничнаго Церковнаго Управленія на имя Серафимовскаго епископа, Веніамина, совершенно опредѣленно говорится, что Собраніе это созывается для «объединенія, урегулированія и оживленія церковной дѣятельности». Авторы записки Подготовительной Комиссіи видятъ задачи момента въ созданіи церковной организаціи для бѣженцевъ. Правда, ихъ творческій порывъ превосходилъ и тогда уже ихъ, церковно-правовое положеніе, они говорили даже о возможности появленія новыхъ канонѣвъ въ связи съ бѣженствомъ. Основными вопросами, подлежащими рѣшенію Церковнаго Собранія, должны быть, по мнѣнію комиссіи: просвѣтителный, благотворительный, заботы о монашествѣ, о строеніи русской души на подобіи того, какъ строится душа русскаго народа на родинѣ, чтобы не отстать отъ остальнаго русскаго церковнаго общества; и все это должно разрѣшить церковное собраніе, по условіямъ реальной дѣятельности собираемое всего на нѣсколько дней. Нужно ли говорить о безпредѣльности и непосильности этихъ задачъ для работы собранія. «Положеніе о созывѣ Заграничнаго Собранія Россійскихъ церквей» было утверждено Заграничнымъ Церковнымъ Управленіемъ 25 іюля 1921 г., когда оно находилось уже въ Сербіи. Въ этомъ Положеніи цѣли собранія опредѣляются еще въ духѣ Подготовительной Комиссіи. Положеніе опредѣленно подчеркиваетъ, что Собраніе признаетъ надъ собою полную во всѣхъ отношеніяхъ архипастырскую власть Патріарха Московскаго, а въ четвертомъ пунктѣ этого Положенія говорится, что всѣ постановленія Собранія поступаютъ на утвержденіе Патріарха и только въ нужныхъ случаяхъ приводятся въ исполненіе до утвержденія и какъ временная мѣра. Казалось, все обстоитъ благополучно, но это было въ самомъ началѣ работъ Заграничнаго Церковнаго Управленія послѣ его переезда въ Карловцы. Чѣмъ ближе ко времени собранія, тѣмъ все болѣе и болѣе появлялись зловѣщіе признаки. Наказъ для Собранія былъ выработанъ значительно позднѣе, и органи-

заторы собранія въ немъ заявили гораздо большія претензіи, чѣмъ то было предусмѣрено самимъ Положеніемъ. Въ пунктѣ 7 этого Наказа говорится объ организаціи особаго седьмого Отдѣла Собранія, который долженъ заняться вопросомъ о духовномъ, возрожденіи Россіи. (Наказъ утвержденъ Заграничнымъ Церковнымъ Управленіемъ 19 ноября 1921 г.). Авторы записки Подготовительной Комиссіи свидѣтельствовали о разбитіи церковной и вообще духовной жизни въ Россіи на началахъ истинной соборности, а Заграничное Церковное Управленіе въ Карловцахъ собиралось духовно возрождать Россію. Какъ бы ни была тяжела жизнь въ Россіи въ это время, тамъ осталась опдавливающая часть церковнаго общества и подлинная высшая церковная власть. На скорбномъ пути труда и подвига, которымъ жила церковь внутри Россіи, она возрождалась сама темпомъ совершенно недоступнымъ церковно прозябавшему въ это время бѣженству. Царствіе Божіе «нудится», по слову Св. Писанія, и въ Россіи оно дѣйствительно нудилось; и «нужники» восхитили его въ бблшней степени, чѣмъ бѣженцы. Люди, неиспытавшіе этого скорбнаго пути, не могутъ даже и понять ту очистительную силу, которую имѣетъ страданіе. Духовное возрожденіе нужно для всѣхъ, а въ это время оно въ большей степени было нужно для бѣженства. Духовное возрожденіе даже бѣженства не создашь на церковномъ собраніи: для этого нужны внутреннія силы съ повседневнымъ дѣйствіемъ и глубокое духовное устремленіе, которое также не приходитъ со стороны. Если духовное возрожденіе бѣженства не могло быть дѣломъ, доступнымъ для Собранія, то духовное возрожденіе Россіи — задача совершенно утопическая для него. Что можетъ быть болѣе гибельнымъ, если слѣпой повезетъ прозрѣвшаго. Этого въ дѣйствительности и быть не можетъ, но такую нереальную задачу поставило для Собранія Заграничное Церковное Управленіе, и тѣмъ съ очевидностью показало, что время прозрѣнія и для самаго Заграничнаго Церковнаго Управленія еще не наступило. Какъ будто въ общемъ ходѣ событій намѣчалось даже обратное движеніе. *Не желаніе «учиться», а претензіи «учить» отдаляли духовныхъ руководителей бѣженства этого времени отъ ихъ собственнаго возрожденія.* Этимъ учительствомъ и желаніемъ говорить отъ лица Русской Церкви въ Собраніе были брошены сѣмена внутренняго разложенія, но пагубныя слѣдствія такой эволюціи вполнѣ выяснились тогда, когда вмѣстѣ съ этими сѣменами гордыни были обильно посѣяны и плевелы политиканства.

Постановка политическаго вопроса на рѣшеніе Общаго Церковнаго Собранія была подсказана не заботой о чѣмъ либо духовномъ возрожденіи, а политическимъ настроеніемъ нѣкоторыхъ группъ, захватившихъ въ свое русло Заграничное Церков-

ное Управленіе, уже ко времени изданія Наказа, т. е. къ 9 ноября 1921 года. Въ Еженедѣльникѣ Высшаго Монархическаго Совѣта отъ 23 октября (№ 11) уже читаемъ, что «Церковное (мѣстное) Собраніе въ Королевствѣ Сербовъ, Хорватовъ, Словенцевъ по докладу Отдѣла по духовному возрожденію Россіи вынесло слѣдующую резолюцію: Усматриваемъ единственные вѣрные пути въ возрожденіи нашей несчастной родины: 2) въ непререкаемомъ признаніи авторитета въ дѣлѣ устройства и направленія государственной жизни перваго сына Св. Православной Церкви, законнаго и наслѣдственнаго Царя, какъ помазанника Божія и носителя верховной власти въ государствѣ». (стр. 5). Такимъ образомъ, мѣстное церковное собраніе въ К.С.Х.С. предпрѣшило еще до изданія наказа Общему Церковному Собранію постановку этого вопроса на его обсужденіе. Это же мѣстное собраніе подсказало организацію и особаго отдѣла, «о духовномъ возрожденіи Россіи». Очевидно, что вдохновители собранія въ К.С.Х.С. захватили въ свои руки Заграничное Церковное Управленіе раньше начала работъ общаго Церковнаго Собранія. *Захвативъ Церковное Управленіе, они оказались господами положенія и на Общемъ Церковномъ Собраніи.*

Обратимся теперь къ изложенію того, какъ обсуждался на Церковномъ Собраніи вопросъ о духовномъ возрожденіи Россіи. Для предварительнаго обсужденія этого вопроса былъ созданъ, какъ мы знаемъ, особый отдѣлъ. Предсѣдателемъ этого отдѣла былъ избранъ Архіепископъ Анастасій. Работа отдѣла намъ извѣстна только ихъ тѣхъ рѣчей, которыя были сказаны на общемъ собраніи членами этого отдѣла. На собраніи отъ отдѣла выступали: предсѣдатель — Архіепископъ Анастасій, епископъ Веніаминъ и Марковъ 2-ой. Первый говорилъ объ общемъ положеніи, создавшемся въ отдѣлѣ, послѣдніе были представителями двухъ точекъ зрѣнія, примирить которыя не удалось отдѣлу. Изъ рѣчи Архіепископа Анастасія совершенно ясно, что линія раздѣленія въ отдѣлѣ прошла по вопросу объ умѣстности или неумѣстности принятія резолюціи, въ которой бы заключалась политическая тенденція. Архіепископъ Анастасій это изобразилъ въ видѣ борьбы, которая происходила въ душѣ пастырей, полагавшихъ, что «устройство града земного не должно мѣшать устройству града небеснаго». При этомъ архіепископъ Анастасій свидѣтельствовалъ, что вопросъ о возстановленіи монархіи въ Россіи сразу-же всталъ во всей остротѣ передъ членами отдѣла. Сразу же нѣкоторыхъ, по преимуществу священнослужителей, этотъ вопросъ напугалъ. Имъ казалось, говорить архіепископъ Анастасій, что церковное собраніе совсѣмъ не должно касаться этого предмета. Определенно было заявлено, что церковные соборы на Руси въ прошломъ не касались этихъ воп-

росовъ. Было указано также, что ответственность за подобныя рѣшенія «въ большей или меньшей степени ляжетъ на общаго Святѣйшаго Отца и духовнаго вождя, Патріарха Тихона». Архіепископъ Анастасій отмѣчаетъ и тотъ фактъ, что многіе изъ возражавшихъ противъ постановки такого вопроса, принципиально были единодушны со сторонниками принятія подобной резолюціи и возражали, лишь боясь поколебать авторитетъ церкви, около которой объединился сейчасъ русскій народъ. Итакъ, точка зрѣнія противниковъ внесенія политическихъ вопросовъ на обсужденіе церковнаго собранія была достаточно опредѣленно сформулирована; однако большинство оказало моральное давленіе на возражавшихъ и добилось внесенія въ той или другой формѣ резолюціи по этому вопросу. Противъ такого моральнаго насилія устоялъ только одинъ изъ членовъ Собранія, — профессоръ А. Н. Яницкій, подавшій мотивированный отказъ отъ дальнѣйшаго участія въ работахъ Собранія. Предсѣдатель Собранія не нашелъ для себя обязательнымъ даже огласить это заявленіе, просто сообщивъ о заявленіи профессора А. Н. Яницкаго, что онъ проситъ не считать его болѣе членомъ Собранія. Остальные члены отдѣла, испытавъ на себѣ всю тяжесть давленія организованнаго большинства, пошли на довольно скользкій путь компромисса, тѣмъ болѣе ненужнаго, что, въ сущестѣ дѣла, ничего реальнаго въ этомъ компромиссѣ и не было. Безупречная позиція негнесенія политическихъ вопросовъ на сужденіе церковнаго собранія была сдана. Предложенный отдѣломъ текстъ обращенія «къ чадамъ, въ разсѣяніи сущимъ», даже съ упоминаніемъ о возстановленіи монархіи, не удовлетворилъ политиканствующее большинство не потому, что онъ былъ недостаточно опредѣленнымъ, а потому, что этому большинству нужно было еиѣ собранія поднять авторитетъ своей группы. Проектъ посланія былъ принятъ большинствомъ 58 голосовъ противъ 31. Такимъ образомъ, въ отдѣлѣ принимало участіе 89 человекъ, т.е. весь наличный составъ Собранія. Послѣ обсужденія этого вопроса на общемъ собраніи, расхожденіе обнаружилось еще явственнѣе. Группа въ 34 человекъ подала особую мотивированную записку и воздержалась отъ голосованія. Въ составъ этой группы вошли: 6 епископовъ, въ томъ числѣ и сербскій епископъ Максимиліанъ, единственный изъ сербовъ, принимавшій участіе въ работахъ Собранія; 14 священниковъ и 14 мірянъ. Послѣ этого посланіе было принято единогласно. Нельзя упустить изъ вида, что компромиссная точка зрѣнія была еыкинута изъ желанія сохранить единство Собранія, и *все же расколь произошелъ, напрасно представители меньшинствъ доказывали, что снесеніе политическихъ вопросовъ вредно для самого Собранія и для русской Церкви въ цѣломъ.* Политиканствующая группа, почувствовавъ силу, не нужда-

лась болѣе въ компромиссѣ и настояла на своей точкѣ зрѣнія. Только тогда, довольно поздно, меньшинство обратилось къ средству, единственно доступному въ подобныхъ условіяхъ. Элементы насилія были совершенно ясны. Рѣшеніе вопроса о возстановленіи монархіи въ Россіи ни въ какой степени не входило въ задачи Собранія, какъ онѣ формулированы въ п. п. 1-3 «Положенія» о самомъ Собраніи. Въ общемъ собраніи этотъ вопросъ проходилъ такъ, что меньшинство (въ 34 голоса), подавъ особое мнѣніе, воздержалось отъ голосованія. Въ поданномъ этой группой заявленіи сказано, что оно воздерживается отъ голосованія въ виду того, что «постановка вопроса о монархіи съ упоминаніемъ при томъ и династіи носить политическій характеръ и обсужденію Собранія не подлежитъ». Предсѣдатель Собранія заявилъ, однако, что онъ считаетъ этотъ вопросъ церковнымъ, такъ какъ онъ моральный. Посланіе было принято 51 голосомъ, въ томъ числѣ за посланіе голосовали: 6 епископовъ, 7 священниковъ и 38 мірянъ. Такимъ образомъ голоса епископовъ раздѣлились пополамъ; изъ священниковъ за посланіе голосовала только одна треть, а двѣ трети воздержались; изъ мірянъ воздержалось 14 человекъ и голосовало за Посланіе 38, въ томъ числѣ 14 человекъ, принимавшихъ участіе въ Собраніи «по приглашенію». Ясно, что посланіе прошло голосами мірянъ. Церковное собраніе раскололось. Настоящее на своемъ большинство руководилось не церковными интересами бѣженства, въ противномъ случаѣ сохраніе единства было дорожее эфемерной побѣды въ 17 голосовъ по столь кардинальному вопросу. Въ общемъ собраніи при обсужденіи этого вопроса участвовало всего 85 человекъ, тогда какъ въ отдѣлѣ принимало участіе 89. При этомъ большинство въ общемъ собраніи потеряло 7 голосовъ, а меньшинство приобрѣло 3-4 голоса. Отсюда ясна тенденція сдвига въ пользу аполитичности Церковнаго Собранія, созданнаго для объединенія и урегулированія и оживленія церковной дѣятельности. На самомъ же дѣлѣ это собраніе раздѣлило даже самихъ участниковъ собранія; урегулировать ничего не смогло, такъ какъ въ текущую церковную жизнь ничего не внесло; хотя само собраніе и оживилось, но не церковной работой, а политическими страстями, внесенными определенной группой. Замѣтимъ, между прочимъ, что лица, создавшіе и активно выступавшіе въ инцидентѣ съ г. Родзянко, всѣ голосовали за посланіе. Самое мѣсто посланія, возбуждившее такое страстное къ нему отношеніе, читается слѣдующимъ образомъ: «Да вернетъ (Господь Богъ) на Всероссійскій престолъ Помазанника, сильнаго любовью народа, законнаго православнаго царя изъ Дома Романовыхъ». По слогамъ этого же самаго посланія на Руси остался одинъ свѣточъ: Церковь Православная. Это посланіе стало величай-

шимъ испытаніемъ для этого свѣточа и оторвало отъ него часть членовъ, незначительную по сравненію съ массой вѣрныхъ, но все же значительно большую, чѣмъ всѣ бѣженцы вмѣстѣ. Такимъ образомъ результаты дѣятельности церковнаго собранія, поскольку они выразились въ принятіи этого посланія, были вредными для бѣженской церковной среды, а для Матери-Церкви прямо стали трагическими. Едва ли на протяженіи всей церковной исторіи можно указать другое подобное злополучное явленіе. Чего же собственно достигла политиканствующая группа? *Достиженія ея были конечно не церковными, а политическими, и даже не политическими, а узко партійными.* Опираясь на настроеніе усталыхъ, отчаявшихся въ исходѣ борьбы бѣженскихъ массъ, политиканствующая группа, до сихъ поръ игравшая второстепенную роль въ политическихъ и вооруженныхъ столкновеніяхъ, въ моментъ, когда борьба казалась болѣе или менѣе законченной, открыла новый фронтъ противъ советской власти — церковный, и этимъ стремилась привлечь къ себѣ бѣженцевъ. Вновь открытый фронтъ былъ тѣмъ удобенъ для руководителей, что онъ не требовалъ никакихъ жертвъ съ ихъ стороны. Объ русской церкви въ этотъ моментъ менѣе всего думали политиканствующіе. Оказалось, къ сожалѣнію, что также мало думали о русской церкви и руководители Собранія изъ числа зарубежныхъ іерарховъ.,

Послѣ этого большинство Собранія стало дѣйствовать, какъ группа, внутри самаго Собранія и привело въ Церковный Совѣтъ всѣхъ членовъ изъ своей среды. Это было занятіемъ политиканствующей группы постоянныхъ позицій въ Заграничномъ Церковномъ Управленіи.

Но этимъ еще не была исчерпана вся политиканствующая сторона дѣятельности Собранія. Церковное собраніе, подталкиваемое тѣми же лицами, незамѣтно, а отчасти и незосознательно, шло къ настоящему церковному персвороту. Въ концѣ самыхъ работъ Собранія, на засѣданіи 1 декабря, Митрополитъ Антоній, указавъ «въ краткомъ словѣ на значеніе настоящаго собранія, какъ говорится въ протоколѣ этого засѣданія, — предлагаетъ, согласно данному уже Его Святѣйшествомъ Святѣйшимъ Патриархомъ Сербскимъ Димитріемъ настоящему Церковному Собранію наименованію и въ виду ходатайства многихъ членовъ его, именовать это Собраніе Соборомъ». Предложеніе это было принято единогласно. Я нарочно привелъ эту выписку цѣликомъ, чтобы показать, какъ просто изложено, хотя въ довольно запутанной формѣ, происшедшій церковный переворотъ въ протоколѣ самаго собранія. Меньшинство, подавленное большинствомъ, можетъ быть не подозрѣвало, что принятіе такой резолюціи означало церковный переворотъ. Заграничное Церковное Управ-

леніе дало настоящему церковному съѣзду названіе Церковнаго Собранія, желая, очевидно, подчеркнуть его церковную неполноправность, и, во всякомъ случаѣ, неравнозначимость съ Соборомъ, какъ органомъ церковной власти. (см. п. 3. Положенія). Многіе лица, добивавшіеся перемѣны названія, добились этого не съ цѣлью простого измѣненія термина, что не имѣло никакого значенія. Наоборотъ, они считали, что наименованіе «Соборомъ» сразу выводитъ это Собраніе на большую дорогу церковной жизни: постановленія же, получившія названіе соборныхъ, пріобрѣтали иное значеніе, или вѣрнѣе ихъ можно было иначе трактовать; самыя же посланія отъ имени Собора звучали болѣе авторитетно, а посланія, какъ мы видѣли, были приняты въ духѣ опредѣленной группы, ей или ея политическими устремленіями были продиктованы. *Такимъ образомъ церковный переѣворотъ, совершенный политиканствующей группой, имѣлъ цѣлью возвысить значеніе принятыхъ рѣшеній, а, слѣдовательно, еще больше укрѣпить позицію руководителей Собранія.*

Но и этимъ не были исчерпаны всѣ антицерковныя выступленія Карловацкаго Собранія. Собраніе поручило Заграничному Церковному Управленію выработать обращеніе къ Генуэзской конференціи о недопущеніи на эту конференцію представителей совѣтской власти. Обращеніе было выработано и, за подписью митрополита Антонія, отправлено, куда слѣдуетъ. Какъ средство политической борьбы оно было неумѣстнымъ для церкви. «Лучше — говорится, между прочимъ, въ этомъ обращеніи — помогите честнымъ русскимъ гражданамъ. Дайте имъ оружіе въ руки, дайте имъ своихъ добровольцевъ и помогите изгнать большевиковъ». Теперь хорошо извѣстно, что это обращеніе не имѣло никакихъ реальныхъ результатовъ въ дѣлѣ борьбы съ совѣтской властью, но для *Русской Церкви, вмѣстѣ съ посланіемъ, оно сыграло роль молота и наковальни.* Этимъ, можно сказать, исчерпывается дѣятельность Карловацкаго Собранія 1921 года, которое стало не только исходнымъ моментомъ зарубежнаго церковнаго раздѣленія, но и перекинуло церковную смуту во внутрь Россіи.

Исторія, говорятъ, повторяется. Поэтому, вѣроятно, дѣятели Карловацкаго Собранія пытались искать въ нашемъ прошломъ прецедентовъ для оправданія своихъ политическихъ выступленій. Архіепископъ Анастасій прямо указалъ, что «въ насъ заговорили завѣты древнихъ строителей Русской Земли, Святителей Петра и Алексія и преподобнаго Сергія Радонежскаго; передъ нами особенно ярко предсталъ образъ адаманта православія, Святителя Гермогена, и побудилъ насъ именно,

какъ церковный органъ, сказать свое слово о необходимости возстановленія царской власти, въ Россіи (Дѣянія Собора, стр. 121). Полномочный секретарь Карловацкаго Церковнаго Управленія, Е. И. Махараблidge, также поддержалъ эту историческую справку и писалъ во введеніи къ Дѣяніямъ Собора: «Здѣсь въ этомъ вопросѣ на церковномъ собраніи заговорилъ великій духъ древнихъ святителей и строителей Россійскаго Государства» (Дѣянія Собора стр. 5). Нельзя сказать, чтобъ параллели были скромными, особенно въ томъ случаѣ, когда они дѣлались самими участниками этого Собранія. Теперь, когда результаты дѣятельности Карловацкаго Собранія въ достаточной степени выяснились, можно смѣло сказать, что они были совершенно противоположны тѣмъ, какіе имѣла дѣятельность строителей Русскаго Государства. Да и пути, которыми шли древніе святители и карловацкіе дѣятели, были совершенно различны. Строители Русскаго Государства находились въ средѣ своего народа, дѣлили суровую дѣйствительность своего времени со своей пастею. Они прежде всего занимались внутреннимъ строеніемъ русскаго народа, вызывали къ дѣятельности его созидательныя силы и соеѣзмъ не писали крикливыхъ посланій. До насъ дошли посланія Святителей Петра и Алексія; и когда сравнишь эти посланія съ посланіями карловацкими, ясна будетъ огромная разница не только между этими посланіями, но и всѣмъ уклономъ настроенія ихъ авторовъ. Святитель Гермогенъ оставался на своемъ посту до самой мученической кончины, и, если возвышалъ свой голосъ въ дѣлахъ государственныхъ, то онъ къ этому былъ подвигнутъ своимъ положеніемъ въ государствѣ, котораго онъ не покинулъ. А послѣдствія своихъ выступленій не сваливалъ на головы другихъ, самъ принялъ весь ударъ на себя. *Полное несходство общеполитическихъ условій того и нашего времени еще меньше даетъ права въ какой либо степени сравнивать подвиги строителей русской земли и ея великихъ святителей съ карловацкими выступленіями.*

Въ русской исторіи можетъ быть трудно найти другія столь безответственныя выступленія какъ выступленія Церковнаго Собранія въ Карловцахъ. По общему результату ихъ всего скорѣе можно было бы сравнивать съ выступленіемъ Патріарха Никона. Какъ тогда политическія выступленія стали причиной крушенія каноническаго возглавленія Русской Церкви, такъ и теперь карловацкія выступленія подвергли всю церковную организацію величайшимъ испытаніямъ. И въ данномъ случаѣ, однако, параллели не идутъ далѣе этого. Патріархъ Никонъ былъ законнымъ представителемъ Церкви въ ея цѣломъ. Онъ могъ дѣлать вѣрные или ошибочные шаги, но онъ на это имѣлъ право. Карловацкіе іерархи никакого права не имѣли выступать

отъ лица Церкви. Патріархъ Никонъ принялъ ударъ за свои выступленія прежде всего на себя лично; заграничное Церковное Управленіе вызвало удары на чужую голову. Карловацкіе дѣятели, на примѣръ патріарха Никона, должны были понять, что *постановка политическихъ вопросовъ отъ лица Церкви есть обоюдострая вещь*. Если они этого не учили, то тѣмъ болѣе большую моральную отвѣтственность они взяли на себя.

Въ церковной средѣ въ Россіи выступленія Карловацкаго Собранія сразу получили совершенно опредѣленную оцѣнку, и притомъ совершенно одинаковую со стороны всѣхъ церковныхъ дѣятелей. Первые неясныя свѣдѣнія о постановленіяхъ Карловацкаго Собранія стали поступать съ самаго начала 1922 года. Св. Патріархъ и высшіе Церковные органы, понимая всю тяжесть отвѣтственности, какую возлагали на церковную организацію эти выступленія, уволили бѣженцевъ-архіереевъ съ ихъ кафедръ, съ тѣмъ, чтобы 1) дать этимъ епархіямъ новыхъ полноправныхъ руководителей, а 2) чтобы лишить карловацкихъ епископовъ и тѣни церковно-правительственной власти, и этимъ побудить ихъ быть осторожнѣе въ будущемъ. Посланія и постановленія Карловацкаго Собранія прежде всего, конечно, стали извѣсны гражданской власти, и уже въ январѣ мѣсяцѣ Св. Патріархъ и нѣкоторые іерархи были допрошены по существу вопросовъ, затронутыхъ въ «посланіи къ чадамъ, въ разсѣяніи сущимъ». Въ мартѣ мѣсяцѣ были получены номера «Новаго Времени», въ которыхъ были напечатаны какъ названное посланіе, такъ и обращеніе къ Генуэзской Конференціи. По поводу этихъ актовъ произошелъ письменный обмѣнъ мнѣній между Св. Патріархомъ и наиболѣе видными іерархами. Всѣ отзвы прееосвященныхъ объ указанныхъ актахъ были совершенно отрицательнаго характера. Въ этотъ же разъ нѣкоторыми владыками былъ поставленъ вопросъ о необходимости принятія рѣшительныхъ мѣръ противъ Заграничнаго Церковнаго Управленія съ привлеченіемъ къ судебной отвѣтственности карловацкихъ іерарховъ. Эти вопросы были поставлены Св. Патріархомъ на рѣшеніе соединеннаго собранія Св. Синода и Высшаго Церковнаго Совѣта. Соединенное собраніе признало, что ни посланіе, ни обращеніе Карловацкаго Собора не выражаютъ голоса Русской Церкви, и вынесло категорическое постановленіе о закрытіи Заграничнаго Церковнаго Управленія, подтвердивъ, что управленіе всѣми заграничными церквами въ Зап. Европѣ поручается Митрополиту Евлогію. Вопросъ о личной отвѣтственности іерарховъ въ судебномъ порядкѣ требовалъ нѣкоторыхъ условій, которыхъ въ этотъ моментъ не было налицо. Поэтому, было рѣшено этотъ вопросъ отложить. О состоявшихся рѣшеніяхъ посланы были указы Митрополитамъ: Евлогію и Антонію.

Карловацкія выступленія 1921 года прадставлялі собою пер-
вый случай присвоенія себѣ группой русскихъ іерарховъ высшей
церковной власти. Поэтому этотъ моментъ и слѣдуетъ считать
началомъ русской церковной смуты послѣдняго времени. До этого
имѣли мѣсто, какъ мы видѣли, только ничтожная попытка со
стороны лишеннаго сана епископа Владимира Путята и выступ-
ленія «самосвятовъ». Карловацкіе выступленія были противо-
церковны, такъ какъ канонически и карловацкіе іерархи были
обязаны послушаніемъ своему главѣ, Московскому Патріарху.
Объ этомъ опредѣленно было сказано въ постановленіяхъ послѣд-
няго Помѣстнаго Собора. Въ стадіи первоначальныхъ подгото-
вительныхъ работъ это признавалось и самими карловацкими
дѣятелями: въ положеніи о Церковномъ Собраніи опредѣленно
было сказано, что Собраніе во всѣхъ отношеніяхъ признаетъ
надъ собою полную власть Патріарха Московскаго. Самая форма
посланія къ вѣрующимъ, въ какую облекли свои политическія
выступленія карловацкіе дѣятели, предвосхищали права главы
русскихъ епископовъ, Св. Патріарха, которому одному только
было предоставлено право обращаться съ посланіями къ пастеѣ.
Заявленіе отъ имени церкви объ отношеніи ея къ тѣмъ или инымъ
событіямъ, безъ сомнѣнія, требовало авторитета высшей церков-
ной власти. 34-ое правило Апостольское и 9-ое правило Антіохій-
скаго Собора совершенно ясно говорятъ, что епископы не могутъ
предпринимать ничего важнаго помимо своего митрополита или
патріарха, а сфера дѣятельности епископовъ ограничивается
только предѣлами ихъ собственныхъ епархій. Нужно ли гово-
рить, что вопросы, затронутые Карловацкимъ Собраніемъ 1921
года, касались всей русской Церкви ея цѣломъ и ни въ какой
мѣрѣ не могли почитаться вопросами, связанными съ епархіями.
бѣженскихъ епископовъ, которыхъ они при томъ же и не имѣли.
Отсюда ясно, какую страшную отвѣтственность взяли на себя
епископы, участвовавшіе на Карловацкомъ Собраніи и поддер-
живавшіе его рѣшенія. Авторитетъ единодушнаго выступленія
со стороны епископовъ противъ политическихъ резолюцій былъ
бы вполне достаточнымъ для того, чтобы удержать все Собраніе
отъ подобнаго рода актовъ. Какъ же могло произойти то, что
заграничные епископы въ значительномъ числѣ пошли противъ
церковныхъ правилъ и допустили рѣшеніе вопросовъ, требовав-
шихъ авторитета Св. Патріарха? Это можетъ быть объяснено
только отсталостью церковнаго сознанія значительнаго числа
зарубежныхъ архіереевъ, до сихъ поръ еще нуждавшихся въ на-
личности церковной власти, способной на внѣшнее принужденіе.
Такой властью, какъ мы видѣли, была въ XIX вѣкѣ, власть
оверъ-прокурора Синода. Съ уничтоженіемъ этой власти психика
іерарховъ возвратилась къ положенію XVIII столѣтія, когда даже

церковныя установленія не слушались Св. Синода. Послѣдующій ростъ авторитета церковной власти, въ лицѣ Св. Патріарха Тихона, епископовъ-бѣженцевъ, утратившихъ общеніе съ патріархомъ еще въ 1918 году, не затронула. *Ясно, что въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ отсталостію церковнаго сознанія.* Поэтому къ дѣятелямъ этого Собранія, и прежде всего, конечно, къ іерархамъ приложимы слова посланія Св. Патріарха Гермогена, направленныя имъ къ «бывшимъ братіямъ», для которыхъ этотъ великій святитель не находилъ уже другого болѣе подходящаго названія, потому что, какъ онъ писалъ: «въ умъ нашъ не вмѣщается сдѣланное вами, и слухъ нашъ никогда ничего подобнаго не воспринималъ, и въ лѣтописяхъ не встрѣчали подобнаго тому, что неумѣстимо для человѣческаго ума совершено нами».

И. Стратоновъ.

Берлинъ. 10 мая 1928 г.

Carmen Saeculare

I.

Древніе вѣрили въ цикличность времени. Міръ обновляется черезъ каждые сто десять лѣтъ, безъ огня, безъ катастрофъ: на смѣну одряхлѣвшему вѣку рождается новый. Одинъ изъ этихъ рубежей пришелся на годы Августа. Были торжественно отпразднованы «вѣковые игры». Тогда-то Гораций сложилъ гимнъ новому вѣку — *Carmen saeculare*, — исполнявшійся на праздникъ хорами юношей и дѣвъ. На этотъ разъ числа не обманули поэта. Новый вѣкъ, дѣйствительно, родился.

Будущее всегда вокругъ насъ — какъ и прошлое. Событія далеко отбрасываютъ назадъ свою тѣнь. Отъ прошлаго остаются слѣды: будущее говоритъ знаменіями. Только языкъ ихъ понимать труднѣе. Міръ полонъ еще не рожденныхъ, рождающихся формъ: ихъ лѣсъ шумитъ, заглушая шелестъ осыпающихся листьевъ прошлаго. Нерожденные формы безконечны, разнообразны, противорѣчивы. Онѣ ведутъ между собою непрекращающуюся борьбу за жизнь. Многимъ изъ нихъ суждено умереть до рожденія, недоносками царства идей. За то другія влекутся другъ къ другу внутреннимъ сродствомъ. Въ ихъ созвучіи явственно слышна Идея. Когда Идея торжествуетъ и оттѣсняетъ за порогъ бытія весь волнующійся хаосъ враждебныхъ формъ, она zaczynaеть культуру.

Въ каждой великой идеѣ есть потенція своей культуры, но не всякая идея воплощается въ культуру. Символизмъ, несомнѣнно, носилъ зъ себѣ возможности и волю къ культурѣ. Его глашатаи сознавали себя пророками новаго вѣка. Но символизмъ оказался священной болѣзнью одного поколѣнія — болѣзнью творческой, безъ сомнѣнія, но давно пережитой. Новое поколѣніе глумясь — шагаетъ по могиламъ отцовъ, не подозревая даже, кому обязано своей жизнью.

Это напоминаетъ объ осторожности. Ловя голоса будущаго вокругъ насъ, нельзя судить, что несутъ они новую культуру или новое увлеченіе, новую судорогу упадочнаго вѣка. Быть можетъ, современное поколѣніе, дѣтище войны и его жертва, уступить

мѣсто другому, которое подниметь традицію дѣдовъ? — Но нѣтъ, голоса звучали задолго до войны. Не война породила новую жизнь, а сама она порождена ею: вѣрнѣе, является муками родовъ новаго человѣка. О ней пророчествовали Ницше и Вагнеръ, ея всю жизнь ео страстнымъ нетерпѣніемъ дожидался Пегй. Въ свѣтѣ войны намъ уснаются многія явленія конца XIX вѣка — начала XX вѣка, которыя, среди благополучія мирной цивилизаціи, изумляли, какъ рецидивъ варварства. Столь долго. вынашиваемое дитя обѣщаетъ быть сильнымъ и долголѣчнымъ: хочеть жить до тѣхъ поръ, пока не оставитъ камня на камнѣ въ нашей культурѣ, не перестроить заново міръ.

Перестроить или разрушить? Вотъ чего мы не знаемъ. Срывъ культуры возможенъ во всякій моментъ ея жизни. А въ наше напряженное, острое время жизнь культуры подвергается особенному риску. Но существенно то, что въ шумѣ новыхъ голосъ въ, несущихъ смерть старой жизни, можно уловить новый ритмъ, ладь, согласіе: одну идею. Идея уже дана, культура задана. И хотя нельзя сказать съ увѣренностью, осуществится ли когда-нибудь эта культура, но можно уже угадывать нѣкоторыя ея черты. Онѣ разсѣяны повсюду: въ искусствѣ, всегда пророческомъ, въ духовномъ складѣ новыхъ поколѣній — послѣ 1914 г. — въ новыхъ вкусахъ, модахъ толпы, въ политическихъ формахъ новаго времени.

XX contra XIX. Вѣкъ двадцатый противъ девятнадцатаго, котораго даты: 1789-1914. Давно уже Европа не знала такой пропасти между отцами и дѣтьми: она напоминаетъ пропасть между идеалистами 40-хъ годовъ въ Россіи и нигилистами 60-хъ. Но въ Россіи разрывъ между поколѣніями сглаживался успокоительнымъ воздѣйствіемъ той же Европы. Ранъ Европы залѣчить некому. И еще вопросъ, одинъ ли XIX вѣкъ отходить въ вѣчность.

Что отмираетъ, что разрушается? Интеллектуализмъ, или научная культура четырехъ столѣтій; эстетизмъ, утонченность и сложность творчества, вмѣстѣ съ эстетической установкой самой, личности, гуманность и свобода: все вмѣстѣ именуется гуманизмомъ и давно уже объявлено подлежащимъ уничтоженію.

Правда, эти великія цѣнности порядкомъ обветшали. Наука, безконечно усложняясь, все болѣе теряла организующую связь, превращаясь въ безформенную груду матеріаловъ для постройки, которая, съ утратой архитектурнаго плана, становилась безнадежной. Эстетическая чувствительность воспринимала лишь растерзанные элементы міра или погружалась въ безвыходные корридоры «переживаній». Секретъ созданія утрачивается вмѣстѣ съ цѣлостнымъ воспріятіемъ жизни. Здѣсь, какъ и въ наукѣ, слабость конструктивной воли обрекаетъ на творческое безплодіе. Гу-

манность, или моральная чувствительность, разоблачает себя, как нравственную теплоту: какъ страхъ (часто эгоистическій) передъ страданіемъ какъ неспособность причинять челоѣку страданія при неспособности, еще болѣе несомнѣнной, любить его. И, наконецъ, свобода, при уtratѣ высшаго смысла, становится свободой сомнѣнія: свободой выбора при безсиліи сдѣлать выборъ, свободой добра и зла при безразличіи къ добру и злу: т. е. свободой не освобождающей, призрачной.

И все же нельзя безъ жалости думать о горахъ прекрасныхъ вещей, быть можетъ, обреченныхъ гибели. О музеяхъ, ожидающихъ поджигателя, о книгахъ, уже не пергаментныхъ, о тонкихъ бумажныхъ листочкахъ, легкой добычѣ червей. Здѣсь запечатлѣлось героическое подвижничество вѣковъ. А кто идетъ на смѣну? Не новый ли гуннъ, существо съ литыми мышцами и маленькимъ мозгомъ? Не бестіализмъ ли утверждается на развалинахъ царства челоѣчности? Слишкомъ легко не увидѣть въ новомъ ничего, кромѣ отрицанія стараго: варварства, жестокости, торжества животной стихіи, духовнаго и социальнаго рабства. Поистинѣ, мы задыхаемся въ этомъ жестокомъ воздухѣ — мы, привыкшіе къ атмосферѣ духовной свободы и вкусу тонкихъ культурныхъ яствъ. Такъ задыхались во Франціи люди стараго режима, пережившіе терроръ, въ чуждомъ воздухѣ Имперіи. «Кто не зналъ салоновъ старой Франціи, тотъ не зналъ сладости жизни». Но этотъ вздохъ Талейрана долженъ напоминать о томъ, что XIX вѣкъ не только разрушилъ сладость салоновъ; онъ принесъ новыя цѣнности, недоступныя Талейранамъ. XX вѣкъ разрушаетъ большее, нежели салоны: разрушаетъ самыя основы многовѣковой культуры. Что же несетъ онъ взамѣнъ?

Вглядимся въ хаосъ новыхъ формъ, чтобы усмотрѣть ихъ идею.

Сейчасъ не время еще найти ей настоящее имя. Ища въ арсеналѣ старыхъ словъ, приходится описывать ее, какъ примать воли, динамизмъ, активизмъ, энергизмъ.. Искусство — какъ всегда; первое — давно уже отмѣтило новый часъ: въ ударности, сбистости, насыщенности слова, въ принципѣ движенія, максимальной выразительности. Но это были только предвѣстники. Новый челоѣкъ полнѣе воплощаетъ себя въ жизни, чѣмъ въ искусствѣ, утверждая права дѣятельной жизни надъ созерцательной. Не художникъ и не мыслитель, а воинъ, организаторъ, атлетъ — герои нашего времени. Юноши тѣсняются въ политехникумахъ, предоставляя женщинамъ философскія и филологическія аудиторіи. Индустріальные магнаты чествуются, какъ творцы, вожди, властители думъ: Стиннесъ, Фордъ. Правъ Шпенглеръ, указывая на технику, какъ на современную сферу европейскаго генія. Быть можетъ, онъ не такъ ужъ правъ, относя ее къ цивили-

зації, т. е. къ спокойному закату старой культуры. Въ европейскомъ челоуѣкѣ проснулся воинъ, который ищетъ подвиговъ. Революціонный или контръ-революціонный методъ рѣшенія политическихъ проблемъ чрезвычайно показателенъ для новой активности. Онъ грозитъ, быть можетъ, разрушеніемъ, но, во всякомъ случаѣ, не общаетъ мирнаго благополучія.

2.

Глубина совершающагося сдвига всего нагляднѣе въ томъ, что онъ мѣняетъ прежде всего челоуѣка въ самыхъ основахъ его природы.

Отходящая эпоха являлась вѣкомъ душевности. Тѣло было въ презрѣніи. Ему льстили, его питали и баловали, какъ любимое домашнее животное, но и относились къ нему, какъ къ животному. Охотно вѣрили, что духъ подчиняется тѣлу, не допускали, казалось, и мысли, что тѣло можетъ быть органомъ духа. Но власть надъ «духомъ» нисколько не повышала іерархическаго положенія тѣла. Въ господствѣ низшаго надъ высшимъ, въ признаніи этого господства сказывалось презрѣніе одновременно и къ тѣлу и къ духу. Культивировались промежуточныя сферы духовности, и то ущербленной: какъ разумность и какъ чувствительность. Если для первой тѣло было прежде всего органомъ чувственного воспріятія міра (міра естествознанія), то для второй — средствомъ наслажденій. Отсюда эротическое отношеніе къ тѣлу. Та постановка проблемы возрожденія тѣла, которую сналъ конецъ XIX вѣка, была односторонне-сексуальной. Возрождаться стремилось хилое, порочное тѣло. Даже тогда, когда его называли «плотью», давая христіанское освященіе ея, отъ этой плоти явственно доносился запахъ тлѣнія.

Пробужденіе воли, какъ третьей и владычествующей силы души, сразу измѣнило установку ея къ тѣлу. Не даромъ опытъ воли непосредственнѣ всего дается въ моторно-тѣлесномъ ощущеніи. И развитая, сознавшая себя воля не имѣетъ большей радости, какъ въ опытѣ творческаго господства надъ своимъ тѣломъ. Любовь къ физическимъ упражненіямъ воина и физическая аскеза подвижника равно коренятся въ волевой напряженности. Наша эпоха воскрешаетъ обѣ формы аскезы.

Прежде всего, аскеза въ эллинскомъ смыслѣ, нынѣ называемая англійскомъ словомъ «спортъ». Самое слово это звучитъ вульгарно для русскаго уха, и это обстоятельство искажаетъ воспріятіе вещи не менѣе, чѣмъ наслѣдственное физическое вырожденіе русскаго интеллигента. Мы могли бы съ полнымъ стилистическимъ правомъ говорить объ *агонистикѣ*. По внутреннему отно-

шенію къ ней, по значенію ея въ соціальной жизни, современная агонистика уже напоминаетъ древнюю. Десятки тысячъ зрителей стекаются на олімпіады, на состязанія міровыхъ чемпионовъ. Цѣлыя націи съ трепетомъ ждутъ исхода борьбы, который опредѣлитъ ихъ честь, ихъ мѣсто въ семьѣ народовъ — не меньше, чѣмъ міровыя открытія ученыхъ, чымъ книги великихъ писателей. Греки цѣнили поэтовъ не такъ, какъ цѣняли ихъ въ наше время, но *атлетовъ* они, вѣроятно, цѣнили еще больше. По крайней мѣрѣ, если судить по дошедшимъ до насъ памятникамъ. Для нихъ, въ отличіе отъ гуманистовъ, было ясно, что предпочтительнѣе быть Ахилломъ, чѣмъ Гомеромъ, воспѣвшимъ Ахилла. XIX вѣкъ, утратившій (кроме Англіи) радость и красоту тѣлесной борьбы, не могъ понять этого. Для него Иліада и Пѣснь о Роландѣ были, въ сущности, сказками для варваровъ. Но мало ли чего не могъ понять XIX вѣкъ? Религіозная мистерія казалась ему пережиткомъ религіи дикаря, а позабывъ радость тѣлеснаго подвига, онъ разучился понимать и смыслъ тѣлесной любви.

Для современнаго человѣка спортъ не забава, не зрѣлище, — почти религія. Нужно читать поэтовъ спорта, какъ Монтерланъ, чтобы убѣдиться въ этомъ. Весь секретъ въ томъ, чтобы взглянуть на агонистику изнутри; глазами не зрителя, а участника состязаній: моральная серьезность, даже трагичность борьбы не можетъ не импонировать. Изъ нея исходятъ потоки оздоравливающей нравственной энергіи. Готовясь къ борьбѣ, агонистъ проходитъ тяжкій искусь воздержанія: отъ женщины, отъ вина, отъ незвинныхъ радостей жизни. По мѣсяцамъ онъ предается тяжелому труду тренировки, но принадлежа себѣ, весь въ одной поглощающей мысли: побѣдить! Если онъ членъ команды, она воспитываетъ въ немъ навыки самоотверженія, безкорыстнаго соціального служенія, идеальной дружбы. Всегда и во всѣхъ видахъ спорта поддерживается строгая этика борьбы: этика площадки, раунда, честной игры, — новое рыцарство. И, наконецъ, въ рѣшительные часы, или минуты, спортивный долгъ не знаетъ жалости, требуя напряженія послѣднихъ силъ: побѣдить или умереть! Попробуемъ мысленно провести восемнадцать часовъ съ женщиной, переплывшей Ламаншъ. Въ безбережномъ океанѣ, въ ночномъ мракѣ, среди смертельной усталости, когда, изнемогая, такъ легко поддаться искушенію и схватить канатъ со спасительнаго парохода.... Думаю, греки ставили бы ей не памятники, а алтари.

Отмѣтитъ и опасности. Идея рекорда, отвлеченнаго, безцѣльнаго «достиженія», можетъ уродовать тѣло, уродовать и личность. Современная агонистика безмѣрно далека отъ эллинской гармонизации. Въ идеѣ безконечно повышающагося рекорда сказался не только законъ капиталистической конкуренціи, но и абсолют-

ный характер христіанской (фаустовской?) культуры: не мирящейся съ конечнымъ, не знающей меты. Но религіозная пустота безконечности дѣлаетъ ее сферой демоническихъ силъ и обрекаетъ гибели взлетѣшаго Икара.

3.

Ошибочно думать, что только тѣло выигрываетъ за счетъ распада старой душевности. Диктатура воли освобождаетъ и скованныя силы духа. Онѣ дремали вѣками, погруженныя въ тину душевности. Научная психологія не подозрѣвала о ихъ существованіи. Теперь пробужденіе ихъ совершается на разныхъ путяхъ: на путяхъ восточнаго гностицизма, церковной мистики и научнаго, эмпирическаго знанія. «Невѣдомое», сторожившее человѣчество, пугавшее его, подошло къ нему вплотную, начиная даже утрачивать свою таинственность. Въ себѣ самомъ онъ обнаружилъ силы, казавшіяся ему магическими. «Метапсихика», если не истолковала ихъ, то показала условія ихъ дѣйствія. И, что гораздо важнѣе, повидимому, въ мірѣ возрастаетъ и число людей, одаренныхъ нѣкогда таинственными способностями: внушенія, ясновидѣнія, телепатія. Кажется, что человѣкъ перерождается на нашихъ глазахъ, раскрывая почки новыхъ чувствъ и силъ, доселѣ доступныхъ только рѣдкому духовному опыту. Матеріализмъ убивается эмпирически, и въ нѣдрахъ самой механической изъ цивилизацій начинаютъ дѣйствовать самыя могущественныя энергіи: энергіи духа.

Какъ относится этотъ ренессансъ духа къ ренессансу тѣла? Идетъ ли рѣчь о борьбѣ полярныхъ явленій въ современной культурѣ? Я этого не думаю. Нѣтъ еще убѣдительныхъ данныхъ въ пользу ихъ общей направленности. Но откровеніе тѣла въ аскетѣ само по себѣ благопріятствуетъ откровенію Духа. Кажется, не даромъ старый Метерлинкъ, одинъ изъ самыхъ чуткихъ людей прошлой эпохи, ищетъ смысла времени на обоихъ путяхъ: въ спортивной агонистикѣ и въ научныхъ изслѣдованіяхъ духовнаго міра. Есть и объективные, хотя и весьма тонкіе показатели. Таково значеніе тѣлесной культуры, тѣлесныхъ упражненій въ аскетикѣ, какъ индусскаго іогизма, такъ и православнаго имяслачества. Такова идея ритмическаго, музыкальнаго воспитанія тѣла, въ различныхъ формахъ утверждающая себя въ современной педагогикѣ. Какъ бы ни были далеки эти теченія, въ нихъ слышится общій замыселъ сдѣлать изъ тѣла послушный тончайшій инструментъ духа, использовавъ естественную ритмичность его органическихъ движеній — дыханія, моторно-мускульныхъ разрядовъ.

Опасности? Они слишком очевидны. Пробужденіе духа ничего не говорит о его качествѣ. Какое-тъ объективныя духовныя энергіи, съ которыми вступаетъ въ связь освобождающійся духовный человѣкъ? Лишенный Духа Святого, онъ становится добычей темныхъ силъ, — старый опытъ мага, изъ господина духовъ становящагося ихъ рабомъ.

Отмѣтимъ мимоходомъ, что новая волевая установка человѣка несетъ въ себѣ возможности расцвѣта метафизики и искусства. За ослабленіемъ научнаго творчества можетъ послѣдовать его блестящее возрожденіе, питаемое вновь найденной цѣльностью, потребностью наложить печать человѣка на лицо міра, наречь всему имена. Для метафизики XIX вѣку болѣе всего не хватало смѣлости передъ космосомъ, вмѣстѣ съ утратой касанія самому метафизическому міру. XX вѣкъ завоевыгаетъ опытно метафизическій міръ и имѣетъ достаточно вѣры въ царственную природу человѣка.

Крушеніе эстетики еще не означаетъ гибели искусства. Пrolonged искусство врагъ эстетики. Становясь свободнѣе, проще, грубѣе, она развязываетъ себѣ крылья, стряхиваетъ грузъ отяжелѣвшихъ традицій. Сейчасъ все въ распадѣ, но въ хаосѣ уже очерчиваются сторгія формы прежде всего декоративнаго искусства. Здѣсь XX вѣкъ уже вышелъ на новую дорогу. Очередь за архитектурой, искусствомъ религіозной цѣльности. Возможности архитектуры совпадаютъ съ возможностями метафизики. Живописи придется еще ждать: сначала должны быть созданы стѣны для фресокъ, и только изъ новаго чувства пространства могутъ рѣшаться чисто живописныя задачи.

4

Конечно, перерожденіе человѣка тема далекаго будущаго, лишь намѣчаемая въ настоящемъ. Современный человѣкъ еще не отличается существенно отъ стараго homo Eurgaeus—нѣсколько больше звѣрь, нѣсколько больше духъ, съ ослабленными центрами разсудка и чувства. Его пробудившаяся воля по-прежнему объективна; ориентирована на внѣшній міръ, природный и социальный. На первый взглядъ нѣтъ разрыва между преобладающимъ интересомъ XIX вѣка и XX-го. Въ хозяйствѣ, въ technikѣ, въ естествознаніи новый вѣкъ кажется потенцированіемъ своего предшественника. Но это одинъ изъ случаевъ, когда количество переходитъ въ качество.

Хозяйство, техника, природа перестали быть мертвой массой, расплющившей человѣческую личность. Облегчаясь, одухо-

творяясь, массы превращаются въ энергіи, въ токи силъ, пронизывающихъ человѣка, освобождающихъ его.

Это слишкомъ ясно въ естествознаніи. Міръ матеріи разложился на нашихъ глазахъ, обратившись въ океанъ энергіи. Сродство между излученіями «матеріальныхъ» энергій тѣлъ и открывающихся энергій духа становится все ощутимѣе. Уже ставится вопросъ о ихъ смыканіи, о непосредственной власти человѣка надъ природой.

Въ технику, съ открытіемъ новыхъ источниковъ энергій, преодолевается дурная сложность, громоздкость конструкцій. Кошмаръ человѣка-придатка къ машинѣ, кончается. Машина, упрощенная и облегченная, становится ему покорной. Нагляднѣе всего это въ средствахъ передвиженія и связи. Дороги безъ рельсъ, телеграфъ безъ проводовъ, пространство лежитъ свободное передъ человѣкомъ, какъ степь передъ кочевникомъ... Съ автомобилемъ возвращается степной конь уже стальной, — летчикъ бороздитъ небо, какъ викингъ, еще неиздѣланнаго моря. Для управленія новой машиной отъ человѣка требуется огромное напряженіе вниманія, рѣшимость, безстрашіе, которыя мы привыкли видѣть въ исторіи удѣломъ вождей, полководцевъ, диктаторовъ. Современный летчикъ, даже шофферъ — сродни воину далекихъ, героическихъ временъ, не воину, освобожденному отъ ярости зѣбрыныхъ силъ (*furor teutonicus*), — т. е. не рядовому бойцу, а полководцу. Каждый техникъ призванъ стать полководцемъ, по своимъ психическимъ качествамъ. Каждый рабочій призванъ стать техникомъ. Въ этой арміи труда рядовой носитъ въ ранцѣ маршальскій жезлъ (Америка).

Современная техника опасна. Она давно уже перестала служить комфорту. Она призвана максимально увеличить трудъ человека, его активность. Онъ предъявляетъ огромныя требованія къ нервной выносливости, къ самообладанію — даже тѣхъ, кто только пользуется ея обманчивыми «услугами». Что же сказать о воинахъ труда? Поражаешься той суммѣ героизма, которая затрачивается въ мірѣ на фронтахъ труда. Это стоитъ настоящихъ сраженій. Технический подвигъ повседневности — сплошная битва на Марнѣ. И сколько жертвъ! Какъ коварна эта взрывчатая стихія, вызванная къ жизни человекомъ!.. Можно сказать, что онъ создалъ искусственную грозу, и живетъ въ полосѣ, непрерывно пронизываемой молніями.

Личность торжествуетъ въ технику, торжествуетъ и въ хозяйствѣ. Изъ безличной стихіи, какой оно было, или казалось для экономистовъ XIX вѣка, хозяйство раскрывается, какъ особая сфера личнаго творчества. За хозяйствомъ все явственнѣе встаетъ хозяинъ, «хозяйствующій субъектъ». Въмѣсто ожидаемой механизации акціонерныхъ, трестированныхъ формъ, наступаетъ

эра индустриальных королей, организаторов, концентраторов. Классический, буржуа, стригущий купоны, присваивающий продукты чужого труда, теперь оказывается капитаном, ежедневно дающим сражения, человеком стальных нервов и гигантского труда. Малейшая оплошность его грозит гибелью «дѣлу», его собственной жизни, благосостоянию тысяч людей. За то счастливая идея оподотворяет пустыни, открывая культуру цѣлые материки. Могущество наслѣдственного капитала, тугой мощью отходить на второй планъ передъ личной геніальностью. Отъ милліардовъ Сталина наслѣдникамъ не достается ничего, современные короли начинаютъ съ шофферовъ, съ уличныхъ чистильщиковъ сапогъ.

Это откровение личной стихіи въ хозяйствѣ кажется убійственнымъ для социализма (марксизма), ставившаго свою карту на хозяйственный автоматизмъ. Передъ социализмомъ вырастаетъ во весь ростъ проблема хозяйственного организатора. Однако, въ современности растутъ и силы, способныя перевести социальную проблему изъ теоретическихъ построений въ дѣйствительность. Къ этой проблемѣ XX вѣкъ подошелъ вплотную. И для рѣшенія ея онъ имѣетъ новыя данныя. Прошлый вѣкъ исходилъ изъ категорій права революціи, законодательныхъ реформъ. Новый вѣкъ приноситъ съ собой новое социальное сознание: выросшую психологию коллектива.

5.

До сихъ поръ мы рассматривали человеческую личность въ искусственной изоляціи. Но, если и въ XIX вѣкѣ Робинзонъ классической политической экономіи былъ вредной предпосылкой, то въ XX вѣкѣ Робинзоны безсмысленны. Давно уже міръ не зналъ такой густой сѣти перекрещивающихся нитей, связующихъ людей. Словно кѣмъ-то брошенъ повелительный лозунгъ: объединяйтесь! Словно страхъ передъ пустотой, жуть одиночества заставили всѣхъ плотнѣе жаться другъ къ другу. Трудно и перечислить всѣ современныя формы общенія: партіи, профессиональные союзы, коопераціи, общества, лиги, секты, тайные ордена, религіозныя братства, кружки.

Одни изъ этихъ организацій — наслѣдіе прошлаго вѣка, носятъ въ себѣ еще черты его механичности (парламентскія партіи, напр.), другія представляютъ — *для нашей культуры* — нѣчто существенно новое. Таковы религіозныя объединенія — церковныя, масонскія, оккультныя — таковы боевыя, политическіе союзы, ставящіе своей цѣлью завоеваніе власти: національ-

ныя, фашистскія, коммунистическія «партіи» (въ сущности, уже не партіи).

Особенное значеніе для будущаго имѣютъ союзы молодежи. И мы видимъ, что новые типы боевыхъ объединеній молодежи обнимаютъ не только политически-крайніе слои ея: фашистовъ, коммунистовъ. Существуютъ союзы католическіе, существуетъ нейтральный бойскаутизмъ. Прибавьте многочисленныя спортивные объединенія и религіозные кружки молодежи. Всѣ эти новые типы объединеній рѣзко отличаются отъ старыхъ, завѣщанныхъ XIX вѣкомъ. Это не частныя, спеціальныя организаціи: они объемлютъ, регулируютъ всю жизнь личности, даже тогда, когда по имени ставятъ себѣ опредѣленные задачи. Прежде личность стремилась остаться сама собой, удовлетворяя свои разнообразныя потребности въ различныхъ организаціяхъ. Теперь совмѣстительство становится все труднѣе. Каждый союзъ хочетъ стать для личности ея единственнымъ цѣлымъ, подобно роду, семьѣ, націи. Это начало органическаго строенія общества, гдѣ личность живетъ только въ коллективѣ, и притомъ въ коллективѣ опредѣленномъ. Сама собой напрашивается аналогія съ средневѣковымъ братствомъ, съ античными гетеріями и култовыми еіасами. Съ тѣмъ отличіемъ отъ древности, что нынѣ родъ и семья распались, и на горизонтѣ не видно и силъ, способныхъ привести къ ихъ возрожденію. Не кровный, а свободно избранный союзъ дѣлается единственнымъ духовнымъ очагомъ личности. Впрочемъ, свобода здѣсь относительная, — точнѣе, сводящаяся къ акту выбора, которымъ опредѣляется все будущее. Въ дальнѣйшемъ отъ человѣка требуется вѣрность и повиновеніе — дисциплина солдата.

Здѣсь мы подходимъ къ рѣшительному моменту. Современный человѣкъ не нуждается въ *свободѣ*. Онъ передаетъ ее на каждомъ шагѣ: въ политикѣ, въ общественной жизни, въ религіи. Для него свобода опорощенное слово, символъ дурного безсилія, буржуазной анархіи. Свободу отрицаютъ какъ разъ потому, что хотятъ дѣйствовать. Напрасно думаютъ, что активность, волевая направленность требуютъ свободы. Этому противорѣчить весь опытъ военной общественности: античной дисциплины, дружеской вѣрности, вассалитета, современной арміи. Чтобы дѣйствовать, нужно имѣть цѣльную, нерасщепленную волю, быть свободнымъ отъ сомнѣній. Чтобы въ дѣйствиіи своемъ достигъ максимальныхъ результатовъ, нужно слить свою волю съ другими волями, подчинить ее цѣлому. Послѣдовательный революціонеръ повинуется такъ же слѣпо, какъ солдатъ, прошедшій школу казармы. Въ свободѣ нуждается мыслитель, разрываемый противорѣчивыми обличіями истины. Свобода есть норма для исканій еще не обрѣтеннаго. Даже художникъ легко и радостно отдается

коллективному сознанию, славить его, чувствуя, какъ силы возрастають отъ прикосновенія къ социальной почвѣ. Но если въ художественномъ творествѣ еще неизбѣжна борьба антиномическихъ моментовъ, вредныхъ для коллектива, то воинъ, революціонеръ, строитель послушенъ по природѣ, требуютъ догмата и вождя. Только не сомнѣваться, не спускать глазъ съ забрежившей точки, — и итти въ ногу, сомкнутымъ строемъ. Да здравствуетъ Ленинъ! Да здравствуетъ Муссолини! Вождь выносятся коллективомъ, вынашивается массами, и, когда родится, массы видятъ въ немъ сверхчеловѣка. Иногда кажется, что вся сила иного вождя въ сосредоточенной на немъ вѣрѣ, энергіи миллионѣвъ воли, что, предоставленный самъ себѣ, онъ сразу свернется, какъ умирающій чортъ на вербномъ базарѣ, сдохнетъ безъ воздуха.

Такъ разрѣшается видимое противорѣчіе между ростомъ активныхъ силъ личности, динамизмомъ культуры и ростомъ коллективного сознания, началъ авторитета и повиновенія. Въ сущности, свобода фактически осуществляется немногими, вождями, для которыхъ ея границы необычайно расширились, за счетъ поглощенія свободы миллионѣвъ. Массы переживаютъ свободу въ торжествѣ дѣла, въ сознании полной реализаціи своихъ усилій, — свободу коллективного существа.

Ясно, какія возможности открываются здѣсь для рѣшенія социальной проблемы. Индивидуализмъ, непримиримый врагъ социализма, уже убитъ. У личности нѣтъ никакихъ неотъемлемыхъ правъ, которыя она могла бы противопоставить обществу. Менѣе всего правъ священной неотчуждаемой собственности. Государство новаго типа имѣетъ полную свободу и власть для самаго радикальнаго вторженія въ экономическія отношенія, для ломки «приобрѣтенныхъ правъ». Съ другой стороны, въ крѣпнущихъ клѣткахъ новой социальной ткани, въ школахъ новой союзности личность воспитывается вновь для социальной жизни, для общенія. Жизнь вступаетъ въ полосу обобществленія.

Не знаю, можно ли назвать социализмомъ движеніе къ этимъ новымъ формамъ жизни. Во всякомъ случаѣ, будущее, повидимому, принадлежитъ не революціонной душѣ социализма, которая связываетъ его съ традиціями 1793 года, а той другой его душѣ, которая, въ лицѣ основоположника Сень-Симона, глядится въ средневѣковое, католическое прошлое. Въ столкновеніи консервативныхъ и революціонныхъ силъ нашего времени прежде всего гибнетъ третья — либерализмъ, — а обѣ уцѣлѣвшіе противника, во взаимной борьбѣ, какъ Дантовскіе люди — змѣи, мѣняя свои тѣла, переходятъ другъ въ друга (Адъ XXV), въ переливчатой игрѣ черныхъ и красныхъ цвѣтовъ.

Возможно, что за рѣшеніе социальной проблемы возьмутся консервативныя силы; почти несомнѣнно, что рѣшатся она бу-

деть консервативными методами. Но будетъ ли рѣшать ее государство? И какимъ будетъ это государство?

Здѣсь все неясно, все въ броженіи. Можно отмѣтить лишь отдѣльныя борющіяся тенденціи. Наблюдая жестокую борьбу партій, разрушающихъ справа и слѣва есѣ формы праваго государства, гражданскія войны, диктатуру вождей, легко прійти къ мысли, что новая государственная форма, долженствующая смѣнить парламентаризмъ, будетъ болѣе или менѣе демократической деспотіей. Деспотизмъ — обычный исходъ гражданскихъ войнъ и естественный плодъ культуры сильной личности. Соблазняетъ прямизной своей социологическая линія: Цезарь — Бонапартъ — Муссолини. Призракъ новой, социальной монархіи носится въ воздухѣ. Но есть и противопоказанія. Если мы были правы въ наблюденіи новыхъ процессовъ перерожденія социальной ткани, то результатами его должно явиться органическое, члененное строеніе общества. Деспотизмъ — не патріархальный, а революціонный — развивается въ атмосферѣ социальной пустоты, въ атомизированномъ и безнадежно нивелированномъ обществѣ. Новое общество — хотя демократическое — стремится къ почкованію: къ созданію крѣпкихъ элементарныхъ клѣтокъ. Эти клѣтки, взамѣнъ угасшаго чувства личной свободы, должны ограничивать покушеніе государства, — болѣе того, подрывать самую форму государственнаго суверенитета, намъ привычную. Государство, какъ объединеніе союзовъ, какъ центръ равновѣсія сложныхъ духовныхъ и матеріальныхъ силъ, не можетъ быть деспотіей. Оно, по типу своему, напоминаетъ скорѣе средневѣковое государство или коммуну, чѣмъ античную или французскую имперію. Диктатура партій и вождей, въ этихъ условіяхъ, можетъ быть переходомъ не къ автократіи, а къ «совѣтской» или «гильдейской» республикѣ, организованной іерархически, управляемой избраннымъ штабомъ спеліаистовъ, техниковъ и организаторовъ.

6.

Но и это музыка далекаго будущаго. Завтрашній день сулитъ не міръ, а мечъ, жестокую схватку классовъ и принциповъ. Вынесетъ ли ее уже надорванное общество? Не погибнуть ли въ послѣднемъ столкновеніи есѣ зародыши новой союзности вмѣстѣ съ правовыми формами стараго государства, вмѣстѣ съ самой цивилизаціей? Здѣсь, какъ и всюду, мы живемъ среди опасностей среди оргіи солдатъ на пороховомъ складѣ. И этотъ политическій динамитъ всего разрушительнѣе. А если представить себѣ, что гражданскія войны разыгрываются на фонѣ обостренныхъ

до нельзя національных антагонизмовъ, что Европа представляетъ изъ себя военный лагерь, kloкочущій ненавистью, то, поистинѣ, трудно быть оптимистомъ въ наше время. Оптимизмъ становится своего рода юродствомъ, смѣшнымъ призваніемъ, которое нужно нести именно, какъ призваніе, какъ возложенный подвигъ.

Всюду, куда ни бросишь взоръ, видишь, вмѣстѣ съ мучительными родами новыхъ формъ жизни, ихъ антагонистичность, ихъ внутреннюю взрывчатость. Взрываетъ себя государство, взрываетъ и техника. Пробужденіе тѣла и пробужденіе духа одинаково могутъ привести къ надрыву, къ слому человѣческой природы. Всюду вырвавшіеся на свободу демоны, которые ждуть разорвать еще не родившагося Діониса. Демонизмъ есть общее имя для всѣхъ разрушительныхъ силъ нашего времени. XIX в. болѣлъ отъ внутреннихъ ядовъ разложенія, медленно дѣйствовавшихъ. XX-й можетъ погибнуть внезапно, въ общемъ пожарѣ испепелиться отъ столкновенія противоборствующихъ силъ.

Въ сущности, есть лишь одинъ шансъ на спасеніе. Вопросъ въ томъ, смогутъ ли всѣ эти титаническія силы объединиться вокругъ единой доминанты. Найдеть ли міръ свою давно потерянную цѣльность? Единый центръ, единое организующее начало жизни, которое направило бы къ согласію раздирающія себя энергіи, указало всему свое мѣсто, свое право, свою относительную цѣнность въ мірѣ абсолютнаго. Такимъ центромъ можетъ быть только живая религія, социально могущественная, религія не личностей, а народовъ, — т. е. церковь. Есть ли на лицо предпосылки борожденія церкви въ современномъ обществѣ?

До сихъ поръ мы умышленно обходили въ анализѣ борющихся силъ христіанскія церкви. Но ясно, что ихъ удѣльный вѣсъ несоизмѣримъ со значеніемъ масонскихъ ложъ и теософическихъ обществъ. Все сильнѣе звучитъ въ духовной жизни европейскаго человѣчества христіанскій, — частнѣе, церковный голосъ. Угрожавшее до войны наводненіе восточно-гностическихъ культовъ, видимо, идетъ на убыль. Христіанская церковь пожинаетъ плоды давно начавшагося на вершинахъ культуры возрожденія духа. Смутныя вѣянія мистицизма, религіозныя исканія ощупью, впотъмахъ (XIX вѣкъ) смѣняются активнымъ и бодрымъ служеніемъ обрѣтенной — вѣчной — истинѣ. Философія, естествознаніе постепенно устранили всѣ казавшіяся непреодолимыми препятствія для живой вѣры. То, что еще не соглажено, не примирено современной апологетикой, легко принимается въ кредитъ, съ закрытыми глазами, въ силу упадка пытливости, въ силу общаго недовѣрія къ интеллекту. Чтобы дѣйствовать, чтобы жить, надо вѣрить. Чтобы пустить корни въ національную историческую почву надо принять вѣру отцовъ — вѣрнѣе пред-

ковъ, — и это совершается легко, безъ надрыва. Въ этомъ отноше-
шеніи чрезвычайно показательны студенческія анкеты во Фран-
ціи: молодежь почти поголовно, въ графѣ религиозныхъ убѣжден-
ній отмѣчаетъ себя католиками. На вершинахъ духа и въ самомъ
активномъ слоѣ интеллигенціи возвращеніе въ церковь уже со-
вершившійся фактъ. Черезъ десять лѣтъ эта молодежь займетъ
въ университетахъ каѳедры стариковъ — позитивистовъ и
идеалистовъ, — и вся организація культуры, все вліяніе на на-
родныя массы, еще преданныя атеизму, будетъ въ рукахъ церкви.
Въ другихъ странахъ мы встрѣчаемся съ аналогичными явленіями
возрожденія церковности. Таково интересное движеніе англо-
католиковъ, зародившееся въ Высокой Церкви — движеніе,
ищущее преодолѣть расколъ реформаціи сближеніемъ, въ одной
части, съ римскимъ католицизмомъ, въ другой — съ восточнымъ
православіемъ. Таковы и нѣкоторые церковно ориентированныя
теченія въ нѣдрахъ германскаго протестантизма. Направленіе
исторической магистралі не вызываетъ сомнѣній.

Для культурной проблемы чрезвычайно важно, что это цер-
ковное движеніе на Западѣ проникнуто сильнымъ социальнымъ
активизмомъ. Хотя и аскетическая мистика возстановлена въ
своихъ правахъ, но не отрѣшенное созерцаніе, а дѣятельный под-
вигъ, миссія въ міру вербуетъ всѣ живыя силы западнаго хри-
стіанства. Всѣ религиозныя силы брошены на фронтъ борьбы съ
разрушительными, демоническими силами. Христіанство, какъ
въ средніе вѣка, стремится овладѣть стихіями міра, организо-
вать ихъ, подчинить единой Истинѣ. Англійскіе студенты —
церковники волнуются социальными вопросами, рѣшая ихъ въ
духѣ радикальнаго демократизма рабочей партіи. Французская
католическая молодежь горячо отдается спорту, видя въ немъ
средство моральнаго и физическаго возрожденія своей родины.
Не забудемъ позиціи, занятой католической церковью противъ
фашизма, противъ крайняго націонализма. Центръ уже найденъ:
центръ равновѣсія, организующее умѣряющее, дисциплинирую-
щее начало въ хаосѣ буйно разлившейся стихіи. А такъ какъ
церковь хранительница преданія, живая память, то она порукой
за то, что связь, между поколѣніями не будетъ разорвана. Гума-
низмъ не будетъ проклятъ весь до конца, потому что и онъ окро-
силъ христіанскую мысль и христіанскую жизнь многихъ вѣковъ.
Церковь обширный корабль, и можетъ быть, на немъ еще разъ,
какъ на зарѣ средневѣковья, будетъ спасено во всеобщемъ пото-
пѣ не только по семи паръ чистыхъ, но и по парѣ не совсѣмъ
чистыхъ species отходящей въ вѣчность культуры.

Цѣной спасенія отъ гибели и здѣсь является отказъ отъ сво-
боды. Католичество есть самая авторитарная изъ христіанскихъ
церквей, и современный пафосъ его — я говоря о религиозномъ

пафосъ, — конечно, пафосъ послушанія, а не свободы. Пусть у насъ недооцѣниваютъ культурной широты католицизма. Остается несомнѣннымъ, что въ религіозномъ принципѣ онъ склоненъ глубоко умалять свободу. Культура, возглавляемая имъ, неизбежно принимаетъ авторитарный характеръ. Умаленіе свободы есть умаленіе личнаго творчества, аскетическое ущербленіе духа. Для христіанскаго сознанія это означаетъ и подлинную реакцію, — возмездіе за отступничество гуманизма.

Христіанство есть религія свободы и этого не вытравить изъ него никакими силами. Можно окутать его драгоценными ризами, заковать въ золоченую раку — теологіи, права, политики, — оно останется огненнымъ по своей природѣ. И нѣтъ такого каменнаго града, построеннаго на его мистеріи, который не былъ бы, рано или поздно, расплавленъ этимъ огнемъ.

Дѣло свободы, проигрываемое въ политическомъ мірѣ, сливается съ дѣломъ христіанства. Именно христіанскій исходъ нашей культуры спасаетъ свободу, хотя на время и прикрывается ея свѣточъ подъ сосудомъ.

Говоря о современной культурѣ, я ни слова не сказалъ о Россіи. Мнѣ было важно показать, что и на Западѣ, который принято хоронить теперь, есть еще живыя силы; есть своя идея культуры. Достаточно ли эти силы для творчества новаго, — мы не знаемъ? Какое значеніе можетъ имѣть Россія въ процессъ рожденія новой культуры? Если не въ ея прошломъ, то въ ея религіозной почвѣ, въ православіи, заложены начала свободы. Объ этомъ можно говорить много и долго. Быть можетъ, объ этомъ говорить еще рано. У Россіи сейчасъ своя боль, свои пути. Возможно, что ей придется на время разойтись съ путями Запада, прежде чѣмъ она будетъ въ состояніи внести въ его трудовой подвигъ свой собственный, очищенный и зрѣлый опытъ.

Г. Федотовъ.

НОВЫЯ КНИГИ

Маркіонизмъ

(Henri Delafosse. Le quatrième évangéle; Les écrits de St. Paul. L'épître aux Romains; La première épître aux Corinthiens: «Christianisme» Rieder; «La chronique des Idées». L. Gabrilovitch. Christianisme, marcionisme, antithéisme).*)

Мысль враждебная христіанству сосредоточивается, уточняется и принимает новыя формы, менѣе грубыя, прибѣгаетъ къ новымъ методамъ борьбы. Это мы видимъ по серіи «Christianisme», которую выпускаетъ издательство Rieder подъ редакціей Кушу. Въ этой серіи вышла и книга самого Кушу «Le mystère de Jésus», въ которой отрицается историческое существованіе Іисуса Христа. Объ этой книгѣ, блестящей по формѣ, я писалъ уже въ «Пути» въ своей статьѣ «Наука о религіи и христіанская апологетика». Сейчасъ передъ нами книги Делатосса объ четвертомъ Евангеліи и посланіяхъ апостола Павла съ переводомъ текста. Книги Делатосса, какъ и книга Кушу, какъ и вся серія, не могутъ быть причислены къ объективнымъ научнымъ изслѣдованіямъ. Этотъ объективный научный элементъ есть и у самыхъ лѣвыхъ нѣмецкихъ протестантовъ, напр., у Гарнака. Книги же серіи «Christianisme» ведутъ антихристіанскую пропаганду и представляютъ собою форму отрицательной апологетики. Договариваетъ до конца то, къ чему ведутъ книги Делатосса, Л. Габриловичъ въ своей острой статьѣ «Christianisme. Marcionisme, Antithéisme», напечатанной въ № 17 «La chronique des Idées», издаваемой тѣмъ же Ридеромъ. Въ качествѣ русскаго, Л. Габ-

*) Издательство F. Rieder et C^{ie} представляетъ собой интересное явленіе. Это издательство рѣшительно враждебно христіанству и имѣетъ симпатіи къ коммунизму. И вмѣстѣ съ тѣмъ издательство Rieder имѣетъ исключительный интересъ къ религіознымъ вопросамъ, а также къ философіи высшаго качества. Оно издаетъ св. Оому Аквината, Вѣчное Евангеліе Іоухаи изъ Флориды, Ипполита, Шеллинга, Гегеля и т. п.

риповичъ болѣе радикаленъ и смѣль и болѣе склоненъ къ религиозно-философскимъ обобщеніямъ. Современные противники церковнаго христіанства пытаются бить его съ помощью своеобразнаго возрожденія маркіонизма. Маркіонизмъ же означаетъ острую постановку проблемы теодицеи, которая въ сущности никогда не имѣла рacionalesнаго богословскаго разрѣшенія, приемлемаго для нравственнаго сознанія человѣка. Господствующая тенденція традиціоннаго богословія очень благоприятна для новыхъ и новыхъ формъ возстанія маркіонизма. Современный человѣкъ, когда онъ приближается къ религіи, бываетъ пораженъ и потрясенъ проблемой зла и страданія. Иванъ Карамазовъ «міра Божьяго» не принимаетъ изъ за слезинки ребенка. Отвергается и Творецъ и твореніе, въ которомъ есть чума и проказа. Проблемой этой былъ нѣкогда, пораженъ и потрясенъ Маркіонъ, человѣкъ по своему нравственно глубокий. По сравненію съ нимъ современный маркіонизмъ очень мутенъ. Маркіонъ, какъ всѣ гностики,*) не понималъ тайны свободы, тайны Богочеловѣчества, тайны Божественной Троичности. Онъ боролся противъ отвлеченнаго монотеизма, который чуждъ христіанству и котораго нѣтъ въ Библии. И современные маркіонисты сражаются противъ отвлеченнаго монотеизма и пртивополагаютъ ему антитеизмъ или атеизмъ. Маркіонъ возсталъ противъ Бога Библии, Бога Вѣтнаго Завета, противъ Творца и Промыслителя міра, создавшаго зло и страданіе, и противопоставилъ Ему Христа, открытіе другого, невѣдомаго Бога, чуждаго міру и міра не сотворившаго. Христосъ пришелъ избавить отъ власти злого Бога, Демиурга, сотворившаго этотъ злой и мучительный міръ. Если атеизмъ противоположенъ теистическому ученію, согласно которому міръ этотъ сотворенъ Всеблагимъ Богомъ, открывшимъ себя въ Библии, то Маркіонъ былъ атеистомъ. Но это условная терминологія. Въ дѣйствительности Маркіонъ былъ дуалистомъ, какъ и всѣ гностики, и онъ вѣрилъ въ своего Добраго Бога, въ котораго не вѣрятъ современные атеистическіе маркіонисты. Маркіонъ религиозно стоялъ, безконечно выше современныхъ маркіонистовъ, которые пользуются имъ для цѣлей пропаганды атеизма. Л. Габриловичъ истолковываетъ Маркіона въ томъ смыслѣ что онъ училъ объ ирреальномъ, меоническомъ Богѣ, въ то время, какъ онъ училъ о невѣдомомъ, чуждомъ міру Богѣ въ реальность котораго онъ вѣрилъ. (См. А. Harnack. Marcion: Das Evangelium vom Frenden Gott).

Делафосъ ставитъ себя болѣе скромную научно-историче-

*) Среди гностиковъ Маркіонъ занималъ совсѣмъ особое мѣсто Онъ прежде всего моралистъ, вдохновляющійся Евангеліемъ, ему чуждъ космологическій гнозисъ.

скую задачу. Онъ доказываетъ что четвертое Евангеліе и посланія апостола Павла суть маркіонистскія произведенія, которыя потомъ подверглись переработкѣ и редактированію церковными людьми, т. е. по западной терминологіи, каталоками. Онъ открываетъ элементы маркіонизма въ духовности Четвертаго Евангелія и Посланій Ап. Павла, во враждѣ къ «міру», въ ученіи объ искупленіи, въ преодоленіи закона, т. е. въ самой сущности христіанства. Аргументація Делафосса можетъ показаться правдоподобной лишь для тѣхъ, которые не видятъ органической духовной цѣлостности христіанства, которые склонны все разлагать. Делафоссъ прибѣгаетъ къ такому приему: все оригинальное и своеобразное въ христіанствѣ, все новозавѣтное, оказывается маркіонизмомъ, — самая идея Бога Искупителя и Спасителя для него есть маркіонизмъ, церковное же сознаніе лишь стремится къ примиренію между евангельскимъ Богомъ Искупителемъ и Освободителемъ отъ злого міра и Библейскимъ Богомъ Творцомъ этого злого міра. Ошибка этой аргументаціи для насъ совершенно ясна. Въдѣ въ маркіонизмъ были истинные, подлинно-христіанскіе элементы, но, какъ и всякая ересь, онъ допустилъ крайнее преувеличеніе этихъ элементовъ и оторвалъ ихъ отъ полной, цѣлостной истины откровенія. Преодоленный и преображенный опытъ маркіонизма вошелъ въ церковное сознаніе. Истинные, подлинно христіанскіе элементы маркіонизма, соединенные съ всецѣлой истиной, свободные отъ искаженій и крайностей, отъ маниакальности, свойственной ересямъ, и есть церковная вѣра и церковное сознаніе. Но Делафоссъ не хочетъ допустить, что всецѣлая истина открылась, что она органична, для него все существуетъ лишь въ разлажившихся элементахъ, лишь по раздѣльнымъ частямъ. Онъ видитъ въ Посланіяхъ Ап. Павла борьбу противъ односторонности и крайности маркіонизма, но для него это есть лишь интерполяція, переработка и редактированіе первоначальнаго маркіонистскаго текста. Органическаго ядра христіанства для него не существуетъ. При этомъ Маркіонъ превращается въ основателя христіанства, но христіанства не интегральнаго, не церковнаго, а взятаго лишь въ тѣхъ своихъ элементахъ, которые болѣе нравятся современнымъ людямъ. Такимъ способомъ можно доказать, что угодно. Делафоссъ предполагаетъ, что Четвертое Евангеліе и посланія Ап. Павла не имѣютъ цѣлостнаго характера, а составлены изъ элементовъ искусственно примѣренныхъ. Цѣлостной же характеръ христіанскаго откровенія не пріемлемъ, потому что отрицается Тайна христіанскаго преображенія и соединеніе противоположностей, тайна воплощенія Бога. Все оказывается раздѣленнымъ — духъ и плоть, Богъ и человѣкъ, вѣчность и время, небо и земля. Противники христіанства соединеніе понимаютъ какъ компромиссъ. И по ихъ

мнѣнію опытъ о злѣ міра и потребность освобожденія отъ зла существовали лишь у Маркіона и отсутствовали у церковнаго христіанства.

Делафоссъ, какъ всѣ современные люди чуждые христіанству, не понимаетъ тайны Богочеловѣчества, соединенія въ Иисусѣ Христѣ двухъ природъ, тайны боговоплощенія и боговочеловѣченія. Человѣчный Богъ, добрый Богъ есть для него маркіонизмъ, а не христіанская тайна богочеловѣчества. У Делафосса, какъ и у Кушу, какъ и во всей исторической наукѣ о христіанствѣ, можно наблюдать принципиальное безсиліе разрѣшить «тайну Иисуса», тайну происхожденія христіанства. Историческая наука потому принципиально не можетъ рѣшить вопросъ о происхожденіи христіанства, что она тутъ сталкивается съ *метаисторіей*, а не съ исторіей. Метаисторическое никогда не дается историческому изслѣдованію, оно дается лишь духовному опыту и духовному преданію Церкви. Извнѣ же для исторической науки даются лишь клочья, лишь отрывки эмпириі, лишь отдѣльные элементы. Но метаисторія внѣдрена въ исторію и въ ней дѣйствуетъ. Только потому и возможно боговоплощеніе, соединеніе Бога и челоуѣчества, духа и плоти, неба и земли. Внѣ внутренняго пріобщенія къ Христову преданію этого нельзя ни увидѣть, ни понять, всегда будутъ видны лишь разъединенные элементы, Богъ на небѣ и челоуѣкъ на землѣ. Маркіонизмъ всегда можетъ быть истолкованъ моралистически и потому можетъ быть пріемлемъ для современнаго сознанія, пораженнаго раціонализмомъ и утерявшаго вѣру. Гарнакъ въ своей замѣчательной книгѣ о Маркіонѣ, лучшей изъ всѣхъ имъ написанныхъ, говорить, что Маркіонъ близокъ русской религіозной мысли, русскимъ писателямъ. Это ошибочно. Русской религіозной мысли въ Маркіонѣ близко то, что въ немъ есть подлинно христіанскаго, — пониманіе христіанства не какъ религіи законнической, а какъ религіи Бога любящаго и страдающаго, но чужда сама ересь маркіонизма. Ересь маркіонизма, которая нравится современности, есть непониманіе основной тайны христіанской вѣры, прежде всего тайны Тріединого Бога. Противопоставленіе Богу, сотворившему этотъ міръ и открывшемуся въ Библии, Бога чуждаго этому міру, искупляющаго и спасающаго отъ золь и страданій міра, есть невѣденіе тайны Троичности Божества. Теодицея можетъ быть построена лишь на ученіи о Св. Троицѣ, она невозможна для отвлеченнаго монотеизма. Христіанство учитъ, что Отецъ открывается лишь въ Сынѣ. Сынъ же есть Богъ уничижающійся, истошающійся (кенозисъ), Богъ страдающій и отдающій себя въ жертву. Черезъ Сына открывается, что Богъ во внутренней своей жизни есть Любовь. Богъ, открывшійся какъ Любовь, и есть Богъ Троичный. Агнецъ закланъ до сотво-

ренія міра и Божественная жертва входить въ самый планъ міротеоренія. Поэтому Голгофа есть не только антроподицея, но и теодицея, оправданіе Бога, какъ Любви и Жертвы. Отвлеченно-монотеистическое представленіе о Богѣ, какъ объ абсолютномъ монархѣ, объ ассирійскомъ деспотѣ, самодовольномъ и неподвижномъ, какъ каменное изваяніе, требующемъ себѣ покорности и карающемъ родъ человѣческій за неисполненіе своей воли, не есть образъ Бога христіанскаго, это есть образъ Бога магометанскаго, есть языческій идолъ. Черезъ Іисуса Христа, — Сына Божьяго раскрывается не другой Богъ, чѣмъ Богъ Библии, но другой и подлинный, внутренній, эзотерическій аспектъ Бога Отца.

Маркіонизму чужда тайна Бога Троичнаго, какъ чужда и тайна тварной свободы, потому что онъ можетъ мыслить лишь противоположеніями. Этотъ міръ, «міръ сей» есть дѣйствительно дитя грѣха, но это не означаетъ хулы на Творца. Грѣхъ и зло вошли въ міръ черезъ ирраціональную и изначальную тварную свободу, черезъ тварное ничто. И искупленіе есть освобожденіе отъ власти тварнаго ничто, отъ грѣха и зла, а не отъ Творца, есть просвѣтленіе темной тварной свободы. Маркіонизмъ въ наше время сдѣлался орудіемъ богоборчества, возстаніемъ противъ Бога во имя челоуѣка, во имя челоуѣческаго блага и счастья, онъ есть форма современнаго гуманизма. Эта духовная напразленность требуетъ спасенія внѣ Бога и противъ Бога, но такъ какъ представители ея въ Бога не вѣрятъ, то они возстаютъ противъ идеи Бога, какъ вредной и античелоуѣчной. Борьба протекаетъ въ области идей, а не реальностей, въ которыхъ еще пребылъ самъ Маркіонъ, Богоборство тутъ возникаетъ вслѣдствіе неразрѣшимости разумомъ проблемы теодицеи, проблемы зла, которую такъ глубоко почувствовалъ Достоевскій. Это есть богоборчество Эвклидова ума. И непросвѣтленный умъ челоуѣческій оказывается мало изобрѣтательнымъ, онъ повторяетъ старыя ереси первыхъ вѣковъ. Это особенно ясно видно въ интересной статьѣ Л. Габриловича. Л. Габриловичъ — гуманистъ, но онъ гуманистъ въ поздній часъ исторіи. Статья его въ значительной степени основана на игрѣ словами «антитеизмъ», «ирреальность», и пр. Отъ самого Маркіона, принадлежащаго эпохѣ вѣры, онъ очень далекъ и онъ хочетъ перевести его на языкъ эпохи невѣрія. Богъ Библии, который былъ реаленъ для Маркіона, превращается у него въ природу, равнодушную къ челоуѣческимъ страданіямъ и радостямъ, въ *Deus sive natura* Спинозы. Добрый же Богъ Маркіона, искупитель и спаситель, превращается у него въ стремленіе сграждающаго челоуѣчества къ избавленію и спасенію, къ преодоленію ужаса бытія. Это есть совершенно антихристіанское и антирелигіозное сознаніе, родственное философскому буд-

дизму. Но сознание это мнитъ себя религіей будущаго. Делафоссъ гораздо скромнѣе, онъ какъ будто бы остается въ сферѣ исторической критики. Онъ хочетъ доказать, что въ четвертомъ Евангеліи, въ посланіяхъ апостола Павла церковное сознание ведетъ борьбу съ маркіонизмомъ, съ монтанизмомъ въ нѣдрахъ самого христіанства. Нужно рѣшительно признать, что проблематика ересей играла большую и положительную роль въ раскрытіи полноты истины самаго церковнаго христіанства. Но цѣлостная истина христіанскаго откровенія, постепенно разворачивающаяся въ исторіи, первичнѣе маркіонизма, монтанизма и всѣхъ ересей, которыя сами зависятъ отъ христіанскаго откровенія и являются его извращеніемъ и деформацией. Очень интересно слѣдить, какъ возрождаются въ модернизованной формѣ старыя ереси, старыя возраженія противъ христіанства. Духовный опытъ ересей еще не изжитъ и христіанское сознание не отвѣтило еще на всѣ трудности. Старый атеизмъ, матеріаллизмъ, позитивизмъ просвѣтительный раціонализмъ принадлежать отжившему вѣку и теперь мы будемъ имѣть дѣло съ болѣе духовными теченіями. А это значитъ, что наступаетъ болѣе отвѣтственное время, болѣе близкое къ концу, болѣе обращенное къ послѣднему.

Николай Бердяевъ.

Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium. Auctore Martino Jugie, ex. august. ab Assumptione. Tomus I. Theologiae dogmaticae graeco-russorum origo, historia, fontes. — Parisiis, 1926, p. 727.

Авторъ этой новой книги давно извѣстенъ своими работами по исторіи христіанскаго Востока. Въ частности слѣдуетъ напомнить его прекрасную монографію о Несторіи и несторіанствѣ (1912). Теперь онъ ставитъ передъ собою широкую и общую задачу—дать характеристику и разборъ всего восточнаго богословія. Вся его новая работа распределена на три тома: два первыхъ посвящаются греко-русской Церкви, третій — несторіанству и монофизитству. Пока вышелъ только первый. Новая книга имѣетъ школьный характеръ и составила изъ лекцій въ Римскомъ Восточномъ институтѣ по кафедрѣ «восточ-

наго богословія» и изъ уроковъ догматики въ уніатской греко-болгарской семинаріи.

Авторъ идетъ историческимъ путемъ. Въ первомъ «трактатѣ» своей книги онъ изображаетъ исторію раздѣленія между Востокомъ и Западомъ и подробно останавливается на его мотивахъ, какъ они выразились въ древней полемической письменности временъ патр. Фотія и М. Керуларія (р. 48-391). Во второмъ «трактатѣ» очень сухо и сжато рассказана исторія православнаго богословія со временъ Керуларія и до нашихъ дней; по временамъ изложеніе превращается въ простой перечень именъ и книгъ (р. 392-641). Въ исторіи русскаго богословія авторъ менѣе оригиналенъ и самостоятеленъ, чѣмъ въ исторіи византійскаго. Богословскій разборъ отдѣльныхъ православныхъ ученій отложенъ до второго тома. Отъ полемики авторъ въ общемъ воздерживается, но въ оцѣнкахъ торопливо рѣзокъ. Въ последнемъ и третьемъ «трактатѣ» идетъ рѣчь объ «источникахъ» восточнаго богословія, о канонѣ Св. Писанія и «символическихъ книгахъ». (р. 642-682). Въ качествѣ прибавленія помѣщенъ интересный очеркъ о почитаніи патр. Фотія въ православной Церкви (р. 683-691). Поминовеніе «святаго отца нашего Фотія». (подъ 6 февраля) было установлено, повидимому, вскорѣ послѣ его кончины, и имя Фотія встрѣчается во многихъ синаксаряхъ съ конца X-го вѣка, впрочемъ, это почитаніе имѣло мѣстный характеръ и за предѣлы Константинопольской Церкви не распространялось.

Въ вступительномъ очеркѣ авторъ ставитъ общій вопросъ о природѣ и характерѣ «отдаленныхъ Церквей Востока», — вѣрнѣе, о тѣхъ «именованіяхъ» (*de communitus appellationibus*), которыми ихъ слѣдуетъ обозначать (р. 15-46). Авторъ полагаетъ, что эти «церкви» (имѣется въ виду именно православная Церковь) суть «еретическія и схизматическія религіозныя сообщества», но практически (*in praxi*) такихъ обозначеній слѣдуетъ избѣгать, чтобы «не слишкомъ огорчать» вѣрующихъ этихъ церквей (*ne fideles illarum Ecclesiarum hoc loquendi modo nimis laedantur*), и пользоваться «болѣе мягкими» (*benigniores*) названіями: «отдѣленные церкви» (*ecclesiae dissidentes, ecclesiae separatae*), — «истина» при этомъ не потерпитъ ущерба (р. 20). Болѣе того, члены этихъ церквей, «заблуждающіеся bona fide», по обычаю и по наслѣдству, не могутъ быть признаны за схизматиковъ и еретиковъ въ собственномъ смыслѣ слова (*nonnisi improprie*), хотя по существу они и таковы (*schismatici et haeretici materiales*); и, такъ какъ практически невозможно раздѣлить еретиковъ «формальныхъ» и «матерьяльныхъ», то въ общемъ слѣдуетъ въ опредѣленіяхъ отвлекаться отъ «формальнаго грѣха», схизмы и ереси (*a peccato formali*, р. 23). Авторъ думаетъ, что

онъ не расходится въ данномъ случаѣ съ Влад. Соловьевымъ (р. 27-28). Въ этихъ соображеніяхъ явно просвѣчиваетъ желаніе раздѣлить восточныхъ христіанъ и восточную Церковь, какъ «лжецерковное учрежденіе» (*institutio pseudo-ecclesiastica*). Поэтому авторъ и настаиваетъ, что многіе «заблуждающіеся» и «отдѣляются» *bona fide*, т. е. безсознательно и невольно. Онъ припоминаетъ различіе «тѣла» и «души» Церкви. Отдѣленные церкви, какъ ралигіозныя сообщества, не суть ни члены, ни части «основанной Христомъ Церкви»; но «матерьяльные» схизматики и еретики болѣе или менѣе (*perfecte vel imperfecte*) могутъ принадлежать (въ виду крещальной печати и добродѣтельной жизни) не только къ душѣ, но даже и къ тѣлу Церкви, хотя бы канонически и были за ея предѣлами, какъ видимаго общества. Во всякомъ случаѣ католическая Церковь сохраняетъ надъ ними полную власть (*veram jurisdictionem*). Среди нихъ есть тайные и невѣдомые члены истинной Церкви (р. р. 32 *squ.*). — Такова точка зрѣнія офиціознаго римскаго богословія. Богословская проблематика здѣсь заслонена полемическими и миссіонерскими соображеніями. Есть что то наивное въ этихъ попыткахъ внушить православнымъ, что они скрытые католики, — и это наивность надуманная и расчетливая. Много въ ней и близорукости: при такой постановкѣ вопроса ускользаетъ отъ западнаго взора самое существо, душа Православія. И тогда ученое знаніе Востока становится безплоднымъ. Къ дѣйствительному пониманію «великаго раскола» оно тогда не ведетъ. Въ католическомъ мірѣ, конечно, гораздо больше чуткости, нежели въ офиціозномъ латинскомъ богословіи. И, можетъ быть, по милости Божіей нѣкогда и откроются пути подлиннаго «иреническаго» (не «уніональнаго», но именно «примирительнаго») богословія. И для самого Запада откроется его внутренняя схизма, тотъ расколъ, который въ исторіи католицизма раздѣляетъ его «православное» прошлое отъ «не-православной» современности (увы, очень давней современности). Это не каноническая схизма, а мистическій разрывъ. — На православныхъ богословахъ нашего времени лежитъ прямой долгъ помочь Западу въ этомъ самопознаніи. И вопросъ нужно ставить именно о Востокѣ и Западѣ, о Православіи и «Католицизмѣ», а не объ отдѣльныхъ вѣрующихъ. При всѣхъ своихъ ошибкахъ Влад. Соловьевъ это хорошо понималъ.

Георгій Флоровскій,

НОВАЯ КНИГА О ФР. БААДЕРЪ.

(Fritz Lieb. Franz Baaders Jugendgeschichte)

Въ современной нѣмецкой философской литературѣ замѣчается усиленіе интереса къ забытому, для многихъ совсѣмъ неизвѣстному нѣмецкому мыслителю Францу Баадеру. Мы уже однажды реферировали въ «Пути» новое изданіе социально-философскихъ трудовъ Баадера, выпущенное въ серіи «Die Herdflamme», руководимой выдающимся современнымъ нѣмецкимъ социальнымъ философомъ Отмаромъ Шпаномъ. Теперь передъ нами—новыя двѣ книги, посвященныя біографіи Баадера и оцѣнкѣ его связи съ духовной жизнью конца XVIII и начала XIX вѣковъ, именно указанная книга Либя и изслѣдованіе Баумгардта о Баадерѣ и философской романтикѣ. Онѣ ставятъ себѣ задачу — вывести изъ забвенія Баадера, исправить «несправедливость въ отношеніи къ Баадеру» (Das Unrecht an Baader, какъ говоритъ Баумгардтъ). Обѣ книги вышли почти одновременно, онѣ независимы одна отъ другой и весьма знаменательно, что онѣ во многомъ между собой совпадаютъ. Такъ какъ книга Баумгардта уже была отмѣчена въ «Пути», то мы ограничимся здѣсь краткимъ отзывомъ о книгѣ Либя.

Книга базельскаго богослова Фрица Либя ставитъ себѣ относительно скромную задачу обрисовать «юношеское развитіе Баадера». Книга эта основана преимущественно на изслѣдованіи юношескаго дневника Б. Баадера (1786-1793), частично, съ пропусками, уже опубликованнаго и провѣреннаго по рукописи Либомъ, а также юношескихъ примѣчаній Баадера къ книгѣ Сень-Мартена. Одновременно дается тщательное изложеніе тѣхъ авторовъ и духовныхъ теченій, которыя въ это время вліяли на Баадера — идей Лафатера, Гердера, Сень-Мартена, натуръ-философа Боннэ, Якоби и Гемстернгууса. Особенно интересно здѣсь изложеніе ученія Сень-Мартена и его учителя Мартинеса де-Пасквали, основателя «мартинизма», а также судьба ихъ ученія въ тогдашнемъ мистическомъ масонствѣ, идейной борьбѣ между «иллюминатами», «розенкрейцерами» и «мартинистами». Въ общей оцѣнкѣ духовнаго пути и значенія Баадера Либъ справедли-

во подчеркиваетъ, что въ Баадерѣ и притомъ еще въ юношескій его періодъ, въ восьмидесятыхъ годахъ XVIII вѣка, осуществился тотъ переходъ отъ туманныхъ исканій эпохи «бури и натиска» (Sturm und Drang) къ положительной религіозной романтикѣ, который въ другихъ представителяхъ романтики занялъ собою около полувѣка. Въ оцѣнкѣ своеобразія міросозерцанія Баадера Либъ также справедливо указываетъ на продолженіе имъ отвлеченнаго философскаго идеализма или спиритуализма, на неразрывно-конкретную связь между «природой» и «духовностью» (вплоть до самыхъ идей Бога) въ философіи Баадера, а также на то, что Баадеръ, въ отличіе отъ классическаго нѣмецкаго идеализма, связаннаго съ античностью и спинозизмомъ, въ своемъ міровоззрѣніи всецѣло опирается на христіанскую традицію—на Библию и христіанскую теософію. Во всей книгѣ Либъ чувствуется любовное вниманіе къ своеобразному, по внѣшности вычурно-парадоксальному, по внутреннему содержанію глубокому и богатому идейному міру Баадера, подлинный богословско-философскій интересъ къ существу проблемъ, волновавшихъ Баадера. Но, конечно, въ силу ограниченности самой задачи книги, мы не находимъ въ ней ни систематическаго изложенія философіи Баадера, ни попытки общей ея оцѣнки. Авторъ обѣщаетъ въ новомъ трудѣ продолжить духовную біографію Баадера. Надо надѣяться, что въ немъ авторъ будетъ имѣть возможность подробнѣе остановиться на систематическомъ содержаніи міровоззрѣнія Баадера.

Очень отрадно, что Баадеръ нашелъ себѣ такого вдумчиваго и серьезно-заинтересованнаго біографа, какъ Фрицъ Либъ. Авторъ справедливо опредѣляетъ ограничительно смыслъ своего изслѣдованія: прослѣживаніе духовныхъ нитей, связующихъ Баадера (какъ и всякаго творческаго мыслителя) съ его предшественниками — то, что называется изученіемъ «генезиса идей» — совсѣмъ еще не тождественно съ уясненіемъ подлиннаго *зарожденія* идей въ умѣ ихъ творца. Литература, вліявшая на Баадера, была скорѣе лишь внѣшнимъ поводомъ для формировація и раскрытія его творческихъ засылковъ. Но намъ хотѣлось бы здѣсь указать, что — и независимо отъ общаго значенія филіаціи идей — Баадера надлежало бы изучать въ гораздо болѣе широкой исторической перспективѣ. Какъ ни цѣнно уясненіе отношенія Баадера къ мыслителямъ «бури и натиска» и къ романтикамъ, оно, конечно, не захватываетъ самаго существеннаго въ Баадерѣ. Традиціи, въ которыхъ укорененъ Баадеръ гораздо болѣе древнія; какъ указываетъ самъ Либъ, это — традиціи церкви вообще, въ частности—христіанской теософіи, и ближайшимъ образомъ (для эпохи зрѣлости Баадера) — міровоззрѣніе Якова Беме. Баадеръ потому и остался одинокимъ и неоцѣненнымъ, что лишь по внѣшности близокъ къ романтикамъ, по существу

же не вмѣщается ни въ романтизмъ, ни въ вообще въ основную магистраль идей XVIII и XIX вѣковъ. Кромѣ систематическаго изложенія своего міросозерцанія, Баадеръ нуждается въ изслѣдователѣ, который оцѣнилъ бы его духовный міръ въ широкой связи исторіи нѣмецкой мистики и христіанской теософіи вообще.

С. Ф р а н к ъ.
